المحرر في السياسة الشرعية

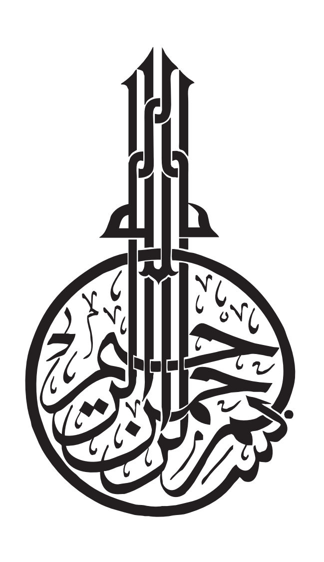
د. فهد بن صالح العجلان

الطبعة الثانية

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٢م

رقم الإيداع
بدار الكتب والوثائق القومية المصرية ٢٠٢٨١ / ٢٠٢١


المحرر
في السياسة الشرعية



الفهرس

مقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، ملء السماء وملء الأرض، وملء ما شاء ربنا من شيء بعد، وصلىٰ الله وسلم علىٰ خليل رب العالمين، محمد بن عبد الله، وعلىٰ آله، وصحبه، وأزواجه، ومن سار علىٰ نهجه، واتبع سنته إلىٰ يوم الدين، أما بعد:

تُعَدُّ السياسة الشرعية من أكثر المفاهيم الشرعية الشائعة في عصرنا، فلم يعد هذا المصطلح الشرعي باباً من أبواب الفقه، ولم يبقَ محصوراً عند المتخصصين في الدراسات الفقهية؛ بل أصبح الاهتمام به واسعاً يشترك فيه المُعْتَنون بتخصصات مختلفة، واتَّسع الاهتمام بها حتىٰ صارت حاضرة في وعي المسلم المعاصر، فهو يستحضر السياسة الشرعية، ويدرك في الجملة مسيس الحاجة إليها.

هذا الاهتمام هو ثمرة من ثمرات تقدير الشريعة، والحرص علىٰ الالتزام بأحكامها، ورفض الخضوع للمرجعيات الفكرية المزاحمة لها. وقد كانت السياسة الشرعية هي الطريق السالكة لتحقيق هذه الغاية، والمجال الاجتهادي المؤدِّي إليها، في خضم التحديات المعاصرة، ومتغيراتها الكبرىٰ.

أنتج هذا الاهتمام حركةً علميةً لافتةً في السياسة الشرعية في عصرنا، فكُتِب في هذا المجال مؤلفاتٌ ورسائلُ علمية كثيرة، وأُنشئت أقسامٌ جامعيةٌ ومراكزُ بحثية، وعُقدت مؤتمرات وندوات علمية، في ظاهرة علمية ممتدة منذ سنوات طويلة، وسَّعت البحث المتعلق بالسياسة الشرعية كثيراً، حتىٰ أصبح جديراً بأن يكون عِلماً مستقلاً.

هذا النتاج العلمي غطىٰ مجالاتٍ واسعةً، فحُقِّقت كتب الفقهاء السابقين المتعلقة بالسياسة الشرعية، واعْتُني بالمباحث السياسية المبثوثة في تقريراتهم، كما بُحثَت النوازل في كافة المجالات، واعتُني بما يتصل بمؤسسات الدولة الحديثة المعاصرة، وعلاقاتها الدولية، وقوانينها الخاصة.

هذا النتاج العلمي الضخم يتفاوت بطبيعة الحال في قوَّته البحثية، وانضباطه المنهجي، ودقته العلمية، وإدراكه للمتغيرات المعاصرة، وتأثيره العملي، وهو جدير بالفحص والدراسة الشمولية لأجل التوجيه، والنصح، والتسديد.

ومن المجالات الحسنة في هذه الكتابة: المداخل العلمية الميسرة للسياسة الشرعية، التي تقرِّب مفهوم السياسة الشرعية، وتوضِّح أبرز العناصر الأساسية التي يحتاجها من يريد أخذ تصوُّرٍ جيد عن هذا المفهوم. وفي هذا المجال عدة كتب جيدة، قد استفدتُ منها، فباركَ الله فيها، وجزىٰ مؤلفيها خير الجزاء.

وقد أردت أن أضرب معهم في الأجر بسهم، فجاء هذا الكتاب الذي بين يديك، والذي اجتهدت أن أقدم فيه مادة مكتملة عن السياسة الشرعية، تناسب أن تكون مدخلاً لمن أحب أن يستوعب هذا المفهوم، ويدرك الموضوعات الأساسية فيه، مضافاً إليه عناصر أساسية مهمة في فقه هذه السياسة الشرعية.

وفي سبيل تحقيق هذا المقصد قسمت الكتاب إلىٰ خمسة فصول أساسية:

خصصت الفصل الأول: في ذكر مقدمات أساسية في السياسة الشرعية، هي مدخلٌ لهذا العلم، ضمَّنتها أبرز العناصر الكاشفة عنه: كتعريفه، وأبوابه، وأصوله، ومشروعيته، وخصائصه، وثمراته... وغيرها.

وفي الفصل الثاني: عرضت لسياسة النبي ﷺ عبر محورين أساسيين: في تصرفاته عليه الصلاة والسلام بمقتضىٰ السياسة والإمامة، وفي القواعد الدالة علىٰ الجوانب المتعلقة بالسياسة الشرعية.

وفي الفصل الثالث: عرضت للسياسة الشرعية في سيرة الخلفاء الراشدين، فذكرت أبرز الاجتهادات السياسية التي وقعت في عصر كلِّ واحد من الخلفاء الراشدين، ونظرهم المصلحي في التعامل معها، وختمته بالحديث عن الاجتهاد المصلحي لدىٰ الخلفاء الراشدين.

وفي الفصل الرابع: جاء ذكر قواعد السياسة الشرعية التي يُستَند إليها في تدبير الشأن العام، فحصرتها في خمس قواعد أساسية، هي: تقييد المباح، ورفع الحاكم للخلاف، والتصرف وَفْقَ المصلحة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، والإلزام بالولاية، ووسَّعْت القول قليلاً في كلِّ قاعدة منها.

وفي الفصل الخامس: قصدت ذكر تطبيقات عملية للسياسة الشرعية، فانتقيت جملة من التطبيقات التراثية في السياسة الشرعية، يتعمق من خلالها فهم حقيقة الاجتهاد المصلحي المتعلق بالسياسة الشرعية، وأتبعتها بجملة من التطبيقات المعاصرة، حرصت من خلالها علىٰ وضع إطار للنظر السائغ فيها وَفْقَ قواعد السياسة الشرعية.

أرجو أن يجد القارئ في هذا الكتاب الفائدة العلمية التي تليق بمكانة السياسة الشرعية، وأشكر مقدمـًا كلَّ ناقد ناصح ينبه علىٰ خطأ، أو يرشد إلىٰ صواب، والمؤمن ضعيف بنفسه قوي بإخوانه؛ فلهم مني قبولٌ يتبعه الشكر والدعاء.

وأحمد الله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطنـًا، وأسأل المولىٰ الكريم أن ينفع بهذا الجهد، وأن يبارك فيه، وابتهل إليه أن يجعله من العلم النافع المبارك الباقي ذخراً وأجراً، بفضله وكرمه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الفصل الأول

مقدمات أساسية في السياسة الشرعية

المقدمة الأولى

تعريف السياسة عند المتقدمين

السياسة في اللغة: من ساس الأمر سياسة إذا قام به، وسُوِّس الرجلُ أمورَ الناس إذا ملك أمرهم، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه[(١)].

وقد نسب بعض الباحثين المعاصرين إلى المقريزي القول بأن أصل (سياسة) ليس عربيًا، وأوردوا ما يثبت كونها لفظة عربية فصيحة[(٢)].

وذلك أن المقريزي قال: (وإنما هي كلمة مغليَّة [يقصد مغولية]، أصلها ياسة، فحرَّفها أهل مصر وزادوا بأوَّلها سينًا فقالوا: سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظنَّ من لا علم عنده أنها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلَّا ما قلت لك)[(٣)].

والأظهر أن المقريزي لا يريد أن السياسة ليست كلمة عربية، فهو قد ذكر قبل ذلك جذرها العربي، فقال: (ويقال: ساس الأمر سياسة، بمعنى قام به، وهو سائس من قوم ساسة وسوس، وسوَّسه القوم جعلوه يسوسهم، والسوس الطبع والخلق، فيقال: الفصاحة من سوسه والكرم من سوسه، أي من طبعه)[(٤)].

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ٣/ ٩٣٨، مادة (سوس)، ولسان العرب ٦/ ١٠٨، مادة (سوس).

(٢) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، لعبد العال عطوة ١٤، علم السياسة الشرعية عند ابن القيم ٢٦٨ - ٢٦٩، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، لفوزي عثمان صالح ٧٨ - ٧٩، وقد سبق إلى تخطئة نسبة السياسة إلى غير العربية عبد القادر البغدادي، كما في خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر البغدادي ٧/ ٦٤ - ٦٥.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣/ ٣٨٣، وانظر مثل ذلك في: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي ٦/ ٢٦٨.

(٤) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣/ ٣٨٣.

وإنما مقصوده هنا الاستعمال الخاص للسياسة في زمانه، والذي يتعلق بسياسة شؤون الناس بطريقة معيَّنة لا تلتزم بالشرع ويسمونها سياسة، فذكر أن هذا المعنىٰ إنما أخذوه من المغول، لا أن أصل الكلمة غير عربية.

السياسة في الاستعمال الفقهي:

وإذا عدنا إلىٰ الاستعمال الفقهي لمصطلح السياسة، والسياسة الشرعية؛ فإننا نلحظ أنه لم يستعمل عند الفقهاء في معنىٰ محدد؛ وإنما يرد في معانٍ مختلفة يحكمها السياق، ولا عجب في هذا؛ فلم يكن ثَمَّ حاجة لاستعمال صارم لهذا المصطلح، ولا ثمرة من ضبط المراد منه، وحين نستقرئ استعمالات الفقهاء لهذا المصطلح فإننا يمكن أن نحصر المعاني المقصودة من استعماله إلىٰ المعاني الآتية:

المعنى الأول: مفهوم الاستصلاح العام.

والمراد به أن السياسة مفهوم عامٌّ لكل ما يحقق مصلحة الناس، سواء في شأنٍ عام أم في شأنٍ خاص.

يقول الغزالي: (والسياسة في استصلاح الخلق وإرشادهم إلىٰ الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة علىٰ أربع مراتب:

الأولىٰ: وهي العليا، سياسة الأنبياء عليهم السلام، وحكمهم علىٰ الخاصة والعامة جميعـًا في ظاهرهم وباطنهم.

والثانية: الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم علىٰ الخاصة والعامة جميعـًا، ولكن علىٰ ظاهرهم لا علىٰ باطنهم.

والثالثة: العلماء بالله عز وجل وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم علىٰ باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة علىٰ الاستفادة منهم، ولا تنتهي قوَّتهم إلىٰ التصرف في ظواهرهم بالإلزام والمنع والشرع.

والرابعة: الوعَّاظ وحكمهم علىٰ بواطن العوام فقط)[1].

وقريبًا من هذا العموم جاء تعريف السياسة عند المقريزي، حيث قال: (القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال)[2].

وكما قال ابن عقيل في تعريفها: (السياسة: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلىٰ الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي)[3].

وقريب من هذا الإطلاق تعبير ابن تيمية عن السياسة بأنها: (علمٌ بما يدفع المضرة عن الدنيا، ويجلب منفعتها)[4].

وعلىٰ هذا، فكل ما يحقق مصلحة الناس في أمر ديني أو دنيوي، خاص أو عام، فهو من السياسة، ولهذا يكثر عند الفقهاء - خصوصًا المالكية والشافعية - استعمال السياسة بمعنىٰ المصلحة، ومن شواهد ذلك:

- منعُ بعض الفقهاء من انتسبَ إلىٰ مذهبٍ أن يحكم بغيره، دفعًا للتهمة عنه: (وهذا وإن كانت السياسة تقتضيه بعد استقرار المذاهب وتميز أهلها، فحكم الشرع لا يوجبه)[5].

---

(١) إحياء علوم الدين ١/ ١٣، وانظر التعريف مع الاختصار في: حاشية ابن عابدين ٤/ ١٥، الكليات، للكفوي ٥١٠، كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٣٣.

(٢) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣/ ٣٨٣، واستند الطوفي إلىٰ هذا التعريف للسياسة ليقول عن الفقه إنه سياسة شرعية. انظر: الإشارات الإلهية إلىٰ المباحث الأصولية ١/ ١٦٠، وقد تكرر عنده استعمال السياسة قريبًا من هذا المعنىٰ الواسع، انظر: الإشارات الإلهية ١/ ١٩٠، و ١/ ٤٦١.

(٣) الطرق الحكمية ١/ ٢٩، وانظر: الفروع ١٠/ ١١٩، ومقولة ابن عقيل وإن جاءت ردًّا علىٰ من قال له لا سياسة إلا ما وافق الشرع، وقد يكون متعلقًا بجانب خاص وهو تصرفات الحكام، إلا أن تعريفه لها جاء عامًا فناسب ذكره هنا.

(٤) مجموع الفتاوىٰ ١٤/ ٤٩٣.

(٥) الحاوي الكبير ١٦/ ٢٤، وانظر: الحاوي الكبير ١٦/ ١٢٦، مواهب الجليل ٦/ ٩٩، شرح الزرقاني ٧/ ٣٩١، المختصر الفقهي، لابن عرفة ١١٠.

- منع بعض الفقهاء من اجتماع قاضيين في بلد واحد إذا كان كلٌّ منهما مستقلاً بنفوذ حكمه في كل القضايا، وذلك بمقتضىٰ السياسة، خوف تنازع الخصوم فيمن يحكم بينهم[١].

- وقال بعض الفقهاء عن موقف عمر من بعض الأحاديث: أن عمر شدد في ذلك سياسة، أي من باب المصلحة[٢].

وثمة شواهد غيرها[٣].

والسياسة بهذا المعنىٰ الواسع داخلة في مفهوم الربانيين كما قال الطبري: (الرباني الجامع إلىٰ العلم والفقه البصر بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية وما يصلحهم في دنياهم ودينهم)[٤].

وهذا المعنىٰ شبيه بما يذكره الفلاسفة الإسلاميون في مفهوم السياسة، فمقصودهم بالسياسة معنىٰ عام، يعني: (ذكر قوانين سياسة يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس في متصرفاته مع كل طائفة من أهل طبقته، ومن فوقه ومن دونه)[٥]، فالسياسة تشمل سياسة النفس، وهو أول ما ينبغي أن يبدأ به الإنسان من السياسة[٦]. وقصدهم بالسياسة المدنية ما يجب أن يكون عليه كل واحد من الناس في أمر نفسه وخلقه، حتىٰ يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمُّون المجتمع الذي يحقق هذا بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية، وليس مرادهم بالسياسة القيام بالمصالح العامة، ولهذا فهذا التصور عندهم نادر أو بعيد الوقوع، وإنما يتكلمون عليها علىٰ جهة الفرض والتقدير[٧].

---

(١) انظر: شفاء الغليل في حل مختصر خليل ٢/ ٩٩١، وانظر: شرح الزرقاني ٧/ ٢٣٥.

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير ٤/ ١٨٤٦، وقد يحمل هذا علىٰ أنها سياسة بمعنىٰ التصرف السلطاني.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ٨/ ٤٦١، ونهاية المطلب ١٦/ ٢٨٢.

(٤) تفسير الطبري ٦/ ٥٤٤.

(٥) السياسة، للفارابي ٨.

(٦) السياسة، لابن سينا ٨٧.

(٧) انظر: مقدمة ابن خلدون ١/ ٥٠١.

المعنى الثاني: تصرفات الحاكم وإدارته لشؤون الحكم.

وهو معنىٰ أخص من الإطلاق الأول، فهو يقصر استعمال السياسة علىٰ ما كان متعلقاً بالحاكم، وإدارته لشؤون الحكم.

فقد عرَّف بعض الفقهاء السياسة بأنها: إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم[1].

فـ (الوالي يسوس الرعية سياسة؛ أي: يلي أمرَهم)[2].

وأن وظيفة ولي الأمر هي: (حفظ قانون السياسة)[3].

(ولهذا فلا يعتمد الإمام علىٰ التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة؛ فقد يخون الأمين، ويغش الناصح، وهذا وإن كان مستحقّاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة، فهو من حقوق السياسة لكل مسترعىٰ)[4].

وقد يسمىٰ هذا المجال بالسياسة العامة، فـ (الإمام هو الذي فوِّضت إليه السياسة العامة في الخلائق)[5].

وقد بحث الفقهاء حكم تدخُّل القاضي في السياسة العامة، فذكر القرافي أن له (تحقق الحكم بالتصدي لفصل الخصومات، دون السياسة العامة)[6]. وقد تعقب ابن فرحون هذا بأنه ليس علىٰ إطلاقه، وأن للقاضي النظر في كثير من أمور السياسة[7].

---

(١) انظر: حاشية الجمل علىٰ شرح المنهج ٣/ ٢٦، حاشية البجيرمي علىٰ شرح الخطيب ٣/ ١٠.
(٢) البناية شرح الهداية ٣/ ٣٩٣.
(٣) المعيار المعرب ١٠/ ٧، وانظر: مقدمة ابن خلدون ١/ ٥٠١.
(٤) كفاية النبيه ١٨/ ٣٢.
(٥) الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ١٠٥، وانظر: الإحكام ١٦٣، والذخيرة ١٠/ ٣٢.
(٦) الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ١٠٥.
(٧) انظر: تبصرة الحكام ١/ ١٨، وانظر: معين الحكام ١٧٦، وأشار الرصاع في شرح حدود ابن عرفة إلىٰ أن كلام القرافي قد يحمل علىٰ أنه ليس للقاضي التصرف في عموم السياسة، لا في بعض أفرادها فلا يكون ثَمَّ مخالفة، انظر: شرح حدود ابن عرفة ٤٣٦.

ومن التعبيرات الشائعة عن هذا المعنىٰ: التعبير عنها بإقامة السياسة، والدخول تحت أمرها، وتقليد شؤونها، وشروط من يصلح للسياسة[١]... ونحو هذا مما يراد به ما يتعلق بوظيفة الإمام أو الخليفة في إدارة شؤون الناس، وقد (وقع الاضطرار إلىٰ السياسة التي إنما هي قود الملوك والأئمة رعاياهم الذين ينقادون لهم ويدخلون تحت طاعتهم إلىٰ الأفعال الحميدة المُرضية، والطرائق السديدة القوية)[٢].

ومن الاستعمال الشائع إطلاق السياسة علىٰ صاحب الشرطة[٣]؛ وذلك فيما يبدو لما له من تصرف في سياسة أمور الناس العامة؛ فصاحب الشرطة هو الذي إليه أمر الجرائم والجنايات، وحراسة البلد من اللصوص، وكان يسمىٰ بالوالي[٤].

ومن استعمال السياسة بهذا المعنىٰ المتعلق بتصرفات الحاكم ما كتبه ابن تيمية في كتابه (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، فهو وإن لم يعرِّف السياسة الشرعية تعريفـًا يوضح المراد من ذلك، إلا أن طريقة عرض الكتاب تدل علىٰ المراد، فالكتاب بُني علىٰ آية الأمراء، وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النساء: ٥٨]، فرأىٰ أن مدار السياسة قائم علىٰ ركنين اثنين هما الأمانة والعدل: (وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلىٰ أهلها والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة)[٥].

---

(١) انظر: نهاية المطلب ٥/ ٤٩٥، و ١١/ ٤٩٧، و ٦/١٧، حاشية قليوبي ٤/ ٢٩٧، حاشية الشرواني ٣/ ٦٨، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٣٨٨، نيل المآرب ٢/ ٣٨٥، حاشية الطحطاوي علىٰ مراقي الفلاح ٥٨٨، بدائع السلك ٩٧.

(٢) الخراج وصناعة الكتابة، لقدامة بن جعفر ٤٢٧.

(٣) انظر: المحيط البرهاني ٢/ ٦٩، و ٢/ ٨٠، حاشية ابن عابدين ٢/ ١٤٢، شرح مختصر الخرشي ٤/ ١٤٩، حاشية العدوي علىٰ كفاية الطالب ٢/ ٩٤، شرح الزرقاني ٤/ ٣٧٦.

(٤) انظر: الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية، للمناوي ٤١٧، نقد الطالب لزغل المصائب ٤١، طبقات الشافعية الكبرىٰ، للسبكي (٣/ ٢٧٢).

(٥) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ٦.

فجعل الركن الأول - وهو الأمانة - متعلقاً بالولايات والأموال، والركن الثاني - وهو العدل - متعلقاً بالحكم بين الناس في حقوق الله، وحقوق خلقه.

وهذه كلها متعلقة بشأن الحكم؛ سواء فيما ورد فيه نص أم فيما لم يرد فيه نص، وإن جرىٰ في أثناء ذلك ذكر مسائل متعلقة بغير سياسة الحكام.

والسياسة بهذا المعنىٰ مقارِبة لما كُتب في أحكام الإمامة العظمىٰ تحت اسم الأحكام السلطانية كما هي عند الماوردي وأبي يعلىٰ الفراء في كتاب الأحكام السلطانية، حيث جمع تحت المصطلح ما يتعلق بصفات الأئمة، وشروطهم، وكيفية انعقاد ولايتهم، وعن أهم الولايات الصادرة منهم، مما هو متعلق بشأن الحكام وسياسة الحكم.

ومثلها أيضاً ما كتب في الإمامة والتدبير، كـ (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) لابن جماعة، و (حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك) للموصلي، و (توضيح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة) لابن المبرد... وغيرها، إذ إن المقصود بها ما يتعلق بسياسة الحكام، وكذلك من كتب في أدب الملوك، أو الآداب السلطانية، ونحو ذلك.

ويمكن أن نقول: إن استعمال السياسة بهذا المعنىٰ هو الأصل في إطلاق السياسة، وهو المتبادر إلىٰ الذهن.

المعنى الثالث: تصرفات الحاكم فيما لا نص فيه.

وهذا الاصطلاح وإن أصبح شائعاً عند الباحثين المعاصرين في السياسة الشرعية كما سيأتي، إلا أنه لم يكن ظاهراً في استعمال المتقدمين، غير أننا يمكن أن نتلمس حضوره في مواضع متفرقة من كلام الفقهاء:

فمن أقرب النصوص إلىٰ ذلك ما ذكره ابن نجيم الحنفي في تعريف السياسة حيث قال: (وظاهر كلامهم أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)[١]؛ فهو وإن كان يشرح مفهوم السياسة عند الحنفية المتعلق بالتعزير إلا أن تعريفه للسياسة قد جاء عامّاً بأنه فعل شيء من الحاكم، فيمكن أن يقال هو تصرف عامٌّ وهذا التصرف لمصلحة، فيكون متعلقاً باجتهاد مصلحي من الحكام لمصلحة فيما لا نص فيه.

وقريب من ذلك ما جاء في تعريف النسفي للسياسة بأنها: (حياطة الرعية بما يصلحها لطفاً وعنفاً)[٢].

ومنه قول ابن القيم عن منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه للتمتع: (... أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلىٰ يوم القيامة)[٣].

ومن ذلك قول ابن مفلح: (وظاهر كلامهم: لا يلزم الصوم بأمره، مع أن في المستوعب وغيره تجب طاعته في غير المعصية، وذكره بعضهم إجماعاً، ولعل المراد: في السياسة والتدبير والأمور المجتهد فيها لا مطلق)[٤].

وفي حديث اشتراط اتباع سُنة أبي بكر وعمر ذكروا أن هذا: (محمول علىٰ علم السيرة والسياسة دون الأحكام)[٥]. حيث ميَّزوا هنا بين السياسة والحكم، فالحكم مبني علىٰ النص، بخلاف السياسة.

---

(١) البحر الرائق ٥/ ١١.

(٢) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية ١٦٧.

(٣) الطرق الحكمية ١/ ٤٦.

(٤) الفروع ٣/ ٢٢٧.

(٥) الحاوي الكبير ١٦/ ١٦٣، التحبير شرح التحرير ٨/ ٣٨٠٩.

المعنى الرابع: العقوبات التعزيرية.

وهو اصطلاح شائع في مذهب الحنفية؛ إذ يريدون بالسياسة أو بالسياسة الشرعية عند الإطلاق تلك العقوبات التي يفرضها الحاكم للزجر والردع عن الجرائم التي لا عقوبة مقدَّرة فيها.

قال ابن عابدين عن مصطلح السياسة: (وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل، كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة، وكما مرَّ في المبتدع).

ثم نقل تعريفاً لها بأنها: (تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد)[١].

ونقل عن غيره بأن: (السياسة شرع مغلظ، وهي نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرِّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد)[٢].

فالسياسة إذن: (تكون في كل جناية الرأي فيه إلىٰ الإمام)[٣]، و (بالسياسة تزجر السفهاء عن الطغيان)[٤].

ولهذا يكثر عند الحنفية ذكر السياسة علىٰ أنها تصرف من الحاكم للمصلحة في مثل هذا الباب، ومن أقوالهم في هذا:

---

(١) حاشية ابن عابدين ٤/ ١٥، ونسبه دده أفندي في السياسة الشرعية ٧٣ - ٧٤ إلىٰ البابرتي في العناية شرح الهداية، وليس هذا موجوداً بنصه في العناية، وأشار محقق كتاب السياسة الشرعية د. فؤاد عبد المنعم إلىٰ موضع قريب منه بالمعنىٰ في كتاب العناية ٥/ ٥٢٤.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤/ ١٥، وهذا هو كلام الطرابلسي في معين الحكام ١٦٩.

(٣) مجمع الأنهر ١/ ٥٩١.

(٤) البناية شرح الهداية ١٣/ ٦٢.

(إلا أن يراه الإمام مصلحة فيفعله بما يراه، فيكون سياسة وتعزيراً)[1].

(والتسخيم[2] كان سياسة، فإذا رأىٰ الحاكم ذلك مصلحة كان له أن يفعله)[3].

(فالسياسة إذن هي حكم بالمصلحة في الجنايات، والظاهر أنه من اختصاص الأئمة لا القضاة)[4].

● ولهذا حمل الحنفية عدداً من العقوبات الشرعية علىٰ أنها من قبيل السياسة؛ فهي ليست حكماً شرعياً ثابتاً، وإنما عقوبات سياسية لأجل المصلحة، ومن ذلك:

- ما جاء من عقوبة القتل في حق من ارتكب فعلة قوم لوط[5].

- وفي قصة اليهودي الذي قتل يهودية بحجر علىٰ أوضاح لها، فأقام النبي ﷺ القصاص عليه بين حجرين[6].

وهو يخالف قول الحنفية بأنه لا قصاص في القتل بالمثقل، فحملوا الحديث علىٰ أنه أمر بذلك علىٰ طريق السياسة لكونه ساعياً في الأرض بالفساد معروفاً بذلك، وإذا كان بهذه الصفة فللإمام أن يقتله بطريق السياسة[7].

- وفي قصة المخزومية التي كانت تستعير المتاع وتجحده، فأمر النبي ﷺ بقطع يدها[8]، وهو يخالف مذهب الحنفية في عدم قطع يد جاحد العارية، فحملوا

---

(١) الاختيار لتعليل المختار ٤/ ٩١.
(٢) التسخيم: هو تسويد الوجه بالفحم، انظر: طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (١٣٣).
(٣) فتح القدير ٧/ ٤٧٧.
(٤) البحر الرائق ٥/ ١٨.
(٥) انظر: الهداية ٢/ ٣٤٧.
(٦) أخرجه البخاري (٦٨٧٩)، ومسلم (١٦٧٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٧) انظر: المبسوط ٢٦/ ١٢٤.
(٨) أخرج أصل القصة البخاري (٣٧٣٣)، ومسلم (١٦٨٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، وما ذكر عن جحد المتاع هو من رواية مسلم.

الحديث علىٰ أنه منسوخ، أو هو محمول علىٰ السياسة لتكرر هذا الأمر منها[1].

وغيرها من الأمثلة[2].

• كما حكموا علىٰ عدد من العقوبات التي صدرت عن الخلفاء الراشدين علىٰ أنها من قبيل السياسة؛ فهي تصرفات سياسية تتضمن عقوبات علىٰ جنايات غير مقدرة شرعـاً، ومن ذلك:

- ما روي من قتل أبي بكر لبعض النساء في الردة، وهو يخالف قولهم بعدم قتل النساء في الردة فحملوه علىٰ أحد أمرين: وجود تحريض منهما علىٰ القتال، فقتلتا بسبب ذلك، أو أن ذلك صدر عن الصديق رضي الله عنه بطريق المصلحة والسياسة[3].

- وما جاء من قتل الصحابة لمن فَعَل فِعْل قوم لوط، هو محمول علىٰ السياسة[4].

- وعقوبة عمر بجلد شاهد الزور محمول علىٰ السياسة. وبناءً عليه فيكتفىٰ به في الأصل بالتشهير لأنه نوع تعزير أيضـاً[5].

وغيرها من شواهد استعمال الصحابة للسياسة[6].

كما ذكروا عدداً من العقوبات التعزيرية التي تسوَّغ سياسةً، ومن ذلك:

---

(١) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٢١٧.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٢٢٥، السياسة الشرعية، لدده أفندي ٧٧، و ٨٠.

(٣) انظر: المبسوط ١٠/ ١١٠.

(٤) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ١٨١.

(٥) انظر: المبسوط ١٦/ ١٤٥، الهداية ٣/ ١٣١، تبيين الحقائق ٤/ ٢٤٢.

(٦) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٢٩٩، المبسوط ٢٤/ ٢٤، السياسة الشرعية، لدده أفندي ٧٨ و٧٩.

تغريب الزاني[١]. والجمع بين الجَلْد والرجم، أو الجلد والنفي[٢]. وقتل من تكرر منه القتل بالمثقل أو بالخنق أو التغريق[٣]. وقتل من أكثر من سب النبي ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه[٤]. وغيرها من الجنايات[٥].

فالسياسة هنا بمعنىٰ التعزير، ولهذا يأتي ذكر أحدهما معطوفاً علىٰ الآخر، بما يعني أن معنيهما واحد[٦].

قال ابن عابدين: (والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان، ولذا عطفوا أحدهما علىٰ الآخر لبيان التفسير كما وقع في الهداية والزيلعي وغيرهما)[٧].

ويمكن أن يقال: إن السياسة هي مستند التعزير، وليس أنها هي التعزير، ولهذا قال في الهداية عمن تزوج امرأة من محارمه: (ويعاقب عقوبة هي أشد ما يكون من التعزير سياسة، لا حدّاً مقدَّراً شرعـاً)[٨].

ويؤكد هذا قولهم: (الضرب مشروع في تعزيره، وما زاد علىٰ ذلك كان محمولاً علىٰ السياسة)[٩].

---

(١) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي ٢/ ٣٤٤.
(٢) انظر: مجمع الأنهر ١/ ٥٩٠.
(٣) انظر: مجمع الأنهر ٢/ ٦٢٢.
(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٦٣. ومما يستطرف ذكره هنا أن ابن عابدين ذكر أن هذه العقوبة لمن أسلم لم يجدها في كتب الحنفية، وإنما اعتمد ما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم فقال: (نقله عن مذهبنا وهو ثبت، فيقبل). انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٢١٥.
(٥) انظر: المبسوط ٩/ ١٣٥، تبيين الحقائق ٣/ ١٧٩، درر الحكام ٢/ ٨٠، العناية شرح الهداية، للبابرتي ٢/ ٢٢٥، السياسة الشرعية، لدده أفندي ٩٥ - ١٠٢.
(٦) انظر: الاختيار لتعليل المختار٤/ ٨٦، تبيين الحقائق ٣/ ١٧٤، البحر الرائق ٥/ ١١، حاشية ابن عابدين ٤/ ٨، اللباب في شرح الكتاب ٣/ ١٨٨، الجوهرة النيرة علىٰ مختصر القدوري ٢/ ١٧٢.
(٧) حاشية ابن عابدين ٤/ ١٥.
(٨) فتح القدير، لابن الهمام ٥/ ٢٥٩، وانظر: تبيين الحقائق ٣/ ١٧٩، حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٥.
(٩) العناية شرح الهداية ٧/ ٤٦٧ وانظر: البناية ٩/ ١٩٧.

فهذا يدل على أن السياسة ليست هي التعزير، وإنما المصلحة التي يستند إليها. وفي النهر الفائق (جاز على أنه تعزير سياسة)[١] أي مصلحة.

وهذا الاستعمال وإن كان شائعاً عند الحنفية، ولهم اصطلاح خاص فيه، إلا أنه مستعمل عند غيرهم، فيذكرون السياسة بمعنى العقوبات التعزيرية، ومن ذلك:

- أن الشافعية لا يرون أن ينقل مستحلَف من بلده، ولما أُورِد عليهم أن أبا بكر رضي الله عنه قد أحضر قيس بن المكشوح في وثاقٍ من اليمن إلى المدينة حتى أحلفه بها، وكذلك نقل عمر أهل القسامة من مسافة اثنين وعشرين يوماً إلى مكة فأحلفهم في الحجر، قالوا: (إنما فعلا ذلك في حق السياسة المعتبرة بالرأي والمصلحة)[٢].

- (ومنهم من قال: لا يتوقف هذا على طلبها؛ والصادر من الزوج سوء أدب يستوجب به من طريق الإيالةِ والسياسةِ تأديباً)[٣].

- (لكن علم القاضي لم يكن محيطاً بحقيقة البيِّنة، والحبس في الأمر القريب لائقٌ بمسالك السياسة صيانةً للحقوق عن البطلان)[٤].

وغيرها من الأمثلة[٥].

وإطلاق الحنفية للسياسة لا يعني أن السياسة لا يصح استعمالهم في غيرها، ولهذا ذكر ابن نجيم فقال: (لم أرَ في كلام شيوخنا تعريف السياسة)[٦] ثم ساق لذلك تعريف المقريزي، مع أنه تعريف عام لا يختص بالعقوبات التعزيرية.

---

(١) النهر الفائق ٣/ ١٣٥.

(٢) الحاوي الكبير ١٧/ ١١٥.

(٣) نهاية المطلب ١٥/ ٢٩، روضة الطالبين ٨/ ٣٣٣.

(٤) نهاية المطلب ١٥/ ١١٥.

(٥) الحاوي ١٤/ ١٧٦ - ١٧٧، والفنون ١/ ٣٨١، و ٢/ ٤٩٨.

(٦) البحر الرائق ٥/ ٧٦.

كما نجد أن محمد بن الحسن كان يسمي رسالة عمر إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري بكتاب السياسة[1].

ونجد عندهم أيضاً إطلاق السياسة عند تحقق المصلحة في غير أمور الجنايات، كما ذكروا عمَّن أعتق عبداً عن حي علىٰ وجه التبرع أن ولاءه يكون للمسلمين سياسة[2].

المعنى الخامس: الطرق الكاشفة عن الحق.

ومن التعبيرات المهمة عن السياسة الشرعية إطلاقها علىٰ طرق الكشف عن الحق، بتوسيع مجال الإثبات في البيِّنات وعدم الاقتصار علىٰ حدود ثابتة لا تتغير؛ لما في ذلك من إقامة الحق، وتحقيق المصلحة والعدل.

وهو مقارب لطريقة الحنفية[3] إلا أنه قد يقال إن العناية هنا بجانب محدد متعلق بطرق إثبات الحق، فلا بأس من التأكيد عليه، وإن كان يمكن أن يندرجا في إطلاق واحد.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٩.

(٢) انظر: النتف في الفتاوىٰ، لأبي الحسن السغدي ٤٣٤.

(٣) فمصطلح السياسة عند الحنفية قد يتسع للقرائن الموصلة إلىٰ الحق، ولذا ساق دده أفندي في السياسة الشرعية (١٠٦ - ١١٧) عدداً من الأحكام التي تتعلق بمراعاة مصالح تتجاوز مساحة العقوبات والتعزيرات، وذكر اعتبار القرائن والأمارات وشواهد الحال وهي الأساس هنا، كما أن الطريقة متقاربة؛ فمن يراعي المصلحة في فرض العقوبات علىٰ الجنايات، ويأخذ بالسياسة فيها، لأجل تحقيق المصلحة ودفع المفسدة لا بد أن يراعي القرائن الموصلة إلىٰ الحق، وثَمَّ مسائل مشتركة بين البابين كمثل إكراه المتهم بجريمة حتىٰ يقر ونحوها، كما أن أصل الدافع لمراعاة السياسة هو الحاجة للتوسعة علىٰ الحكام في بعض الأمور التي لا تخالف الشرع لأجل منع الظلم وزجر أهل الفساد، وهذا يشمل الإطلاقين جميعاً، فيمكن أن يدرجا في إطلاق واحد.

ومن أشهر مَن عبر بهذا ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، وقد استفتح الكتاب بذكر سؤال يدل علىٰ مراده بهذه السياسة الشرعية فقال: (سألتَ عن الوالي أو الحاكم بالفراسة أو القرائن التي يظهر له بها الحق، والاستدلال بالأمارات، ولا يقف مع مجرد ظواهر البينات والإقرار)[1].

يقول ابن القيم: (فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرِّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة)[2].

وسار علىٰ الطريقة ذاتها ابن فرحون في كتابه (تبصرة الحكام)، إذ يقول: (السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشرع يحرِّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلىٰ المقاصد الشرعية، فالشرعية توجب المصدر إليه والاعتماد في إظهار الحق عليها)[3].

ومن أمثلة السياسة الشرعية وَفْقَ هذا المعنىٰ:

- القضاء بتضمين الصناع وشبههم، والصناع ضامنون لما استصنعوا فيه إذا نصبوا أنفسهم لذلك؛ سواء عملوا ذلك بأجر، أم بغير أجر[4].

- ومن ذلك النظر في أحوال المتهمين، واستقصاء أحوالهم، واعتبار الأمارات المتعلقة بهم: (ولو حلَّفنا كل واحد منهم، وأطلقنا وخلَّينا سبيله مع العلم باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته، وقلنا: إنا لا نأخذه إلا بشاهدي عدل، كان الفعل مخالفـًا للسياسة الشرعية)[5].

---

(١) الطرق الحكمية ١/ ٣ - ٤.

(٢) الطرق الحكمية ١/ ٧ - ٨.

(٣) تبصرة الحكام ٢/ ١٣٧.

(٤) تبصرة الحكام ٢/ ٣٢٣، وانظر: معين الحكام ٢٠٠، وسيأتي بحث تضمين الصناع في السياسة الشرعية في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٥) الطرق الحكمية ١/ ٣٢.

- (إذا خاصم الرجل لنفسه وقعد مع الخصم ثلاث مرات، لم يكن له أن يوكِّل إلا أن يمرض أو يريد سفراً، قال ابن العطار: ويحلف أنه ما استعمل السفر ليوكل، فإن نكل لم يكن له أن يوكل، فاليمين هنا من السياسة الشرعية)[١].

المعنى السادس: الاستعمال بمعناه اللغوي.

وذلك بأن يُستخدَم هذا المصطلح علىٰ معناه اللغوي الدال علىٰ حسن التصرف في الشيء، وحسن إدارته وأن: (السياسة القيام علىٰ الشيء بما يصلحه)[٢].

فتجد استعمال السياسة مضافًا إلىٰ أمور كثيرة، فيقال: سياسة الناس[٣]، وسياسة الدنيا[٤]، وسياسة الأمة[٥]، وسياسة الرعية[٦]، وسياسة العامة[٧]، وسياسة البلاد[٨]، وسياسة الجيوش[٩]، وسياسة الحروب[١٠]، وسياسة الناس في التعليم[١١]، وسياسة تربية الأولاد[١٢]، وسياسة المماليك[١٣]، وسياسة الدواب[١٤]... وهكذا، فالمراد بذلك في كل ما سبق هو القيام علىٰ هذه الأمور، وحسن تدبيرها.

---

(١) تبصرة الحكام ٢/ ٢١١.
(٢) البناية شرح الهداية ٣/ ٣٩٣.
(٣) انظر: الذخيرة ١٣/ ٢٨٦، تحفة المحتاج ٩/ ٧٠.
(٤) تحفة المحتاج ٩/ ٧٥.
(٥) انظر: شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٣٨٩.
(٦) انظر: الذخيرة ١٠/ ٣١، مغني المحتاج ٥/ ٤٢١.
(٧) انظر: كشف الأسرار وهتك الأستار، للباقلاني ٦٩٩.
(٨) انظر: التجريد، للقدوري ١٢/ ٦٥٣٤.
(٩) انظر: الذخيرة ٤/ ٢٤٦.
(١٠) انظر: نهاية المطلب ١١/ ٤٦٣، الذخيرة ٢/ ٢٥٦.
(١١) انظر: المدخل، لابن الحاج ١٠٣.
(١٢) انظر: المدخل، لابن الحاج ٤/ ٢٩٥.
(١٣) انظر: مختصر الترمذي، للطوفي ٢/ ٣٤٣،
(١٤) انظر: نهاية المطلب ١٥/ ٥٧٠، وانظر: ٥/ ٢٩٣.

وقريب منه أن يأتي معطوفـًا علىٰ الحزم، فيقال: (وهذا من الحزم والسياسة)[١] أو يكون محلاً للثناء من الولاة بأنه أحسن السياسة[٢].

فتأتي سياسة الناس بمعنىٰ أن يترفق بهم، ويسعىٰ للإصلاح فيهم بالتدرج والرفق، كما يحكي ابن الحاج سيرة أحدهم فيقول: (وقد كان سيدي حسن الزبيدي رحمه الله يقول: إني لا أريد أحداً من الصالحين ولا من العلماء يأتيني إذ لا حاجة لهم بي ولا حاجة لي بهم؛ وإنما أريد من هو شارد عن باب ربه فأردُّه إليه، أو كلامـًا هذا معناه، ولا شك في أن من قعد في السوق، ولم يأت العلماء والصلحاء، ولم يكن منهم ورضي لنفسه بتلك الحال أنه شارد عن باب ربه، فيتعين علىٰ العالم سياسة من هذا حاله حتىٰ يوقفه بباب ربه)[٣].

ويقول: (فمثاله من كان من أهل الفضل والخير، وأقامه الله في مقام من مقامات أهل النهايات إذا جاءه أحد ممن يريد أن يرجع إلىٰ الله ويتوب، يريد من حينه أن يحمله علىٰ المقام الذي هو فيه، من غير سياسة تقع له قبل ذلك، ولا تدريج)[٤].

(وأصحاب مالك رحمه الله مطبقون علىٰ أن مالكـًا لم يكن له كتاب سر، وفيه من غير هذا أشياء كثيرة منكرة يجل غير مالك عن إباحتها فكيف بمنصبه؟ وما عُرف مالك إلا بنقيض ما نقلوا عنه من أن يخص الخليفة برخص دون غيره، بل كان يشدد عليهم، ويأخذهم بالسياسة حتىٰ ينزلهم عن درجاتهم إلىٰ درجات غيرهم من سائر المسلمين مثل ما جرىٰ له مع الخليفة في إقراء الموطأ عليه)[٥].

---

(١) شرح السير الكبير، للسرخسي ١/ ١٩٢.

(٢) انظر: الإشارات الإلهية في المباحث الأصولية، للطوفي ٢/ ٣٤٤.

(٣) المدخل، لابن الحاج ٢/ ٨٧.

(٤) المدخل، لابن الحاج ٣/ ١٥٢، وانظر مثله في: ١/ ١١٣.

(٥) المدخل ٢/ ١٩٢.

والفرق بين هذا المعنىٰ اللغوي للسياسة، والمعنىٰ الأول: أن الاستعمال هنا مقتصر علىٰ التدبير والإصلاح إلىٰ ما تضاف إليه، فهو مقتصر علىٰ ما فيه تدبير لأمر محدد، ويمكن استبدال لفظة السياسة بغيرها ولا يتأثر المعنىٰ، بخلاف المعنىٰ الأول، فالمراد به متجه إلىٰ المصلحة نفسها، وإلىٰ الاستصلاح ذاته؛ سواء تعلق بشأنٍ عام أم بشأنٍ خاص، فالسياسة لها معنىٰ مقصود ومؤثر.

خلاصة هذه المقدمة:

وبعد هذا التتبع لاستعمال الفقهاء المتقدمين لمصطلح السياسة، يمكن أن نستخرج النتائج المهمة الآتية:

أولاً: لم يكن لدىٰ الفقهاء السابقين استعمال مطرد أو واضح لهذا الاصطلاح، والسبب في ذلك يرجع لعدم الحاجة إلىٰ مثل ذلك، وغياب الثمرة المستفادة منه، فلا معنىٰ لأن يلتزموا باستعمال واحد، ويدلك علىٰ عدم الحاجة إليه أن ابن نجيم (٩٧٠هـ) يقول: (ولم أرَ في كلام مشايخنا تعريف السياسة)[1]؛ فإعراضهم عن هذا التعريف يكشف عن عدم الحاجة إليه.

ثانياً: لا يعني استعمال المصطلح في معنىٰ معيَّن أن يكون استعماله في غير هذا المعنىٰ مرفوضاً؛ وإنما غاية ما في ذلك أن استعمال المصطلح في هذا المعنىٰ كان مقبولاً، لا أن غيره لا يكون صحيحاً.

ثالثاً: وبناءً عليه، فلا نرىٰ حاجة في تعقب شيء من هذه التعريفات، وبيان ما يؤخذ عليها، أو اقتراح ما هو أولىٰ في صياغتها، لأن الأمر يتعلق باصطلاح لم يريدوا كونه جامعاً مانعاً لأمرٍ محدد، فلا مسوغ لهذا التعقب، كما أنه لا ثمرة منه أيضاً، فالمقصد معرفة ما استعملوا فيه هذا المصطلح، لا استخراج تعريف مكتمل للسياسة.

---

(١) البحر الرائق ٥/ ٧٦.

رابعـاً: تدور عامة هذه الاستعمالات علىٰ الاجتهاد المصلحي؛ فهي سعي لتحقيق المصلحة في شأن معين، قد يتسع ليشمل كلَّ ما فيه مصلحة في الدين والدنيا، والشأن العام والخاص، وقد يقتصر به علىٰ تصرفات الحاكم، أو يضيق علىٰ تصرُّف معيَّن للحكام أو القضاة.

وحتىٰ ما كان متعلقـاً بما فيه نص شرعي فهو لا يستغني عن السياسة المصلحية في تنفيذه، ومتابعة متغيراته، والإلزام به، فيمكن أن يؤخذ من مجموع هذه المعاني معنىٰ كلي للسياسة يتعلق بالاجتهاد المصلحي.

خامسـاً: أكثر هذه الاستعمالات تقتصر علىٰ لفظ السياسة دون اللفظ المركب (السياسة الشرعية)، فلم يرد هذا اللفظ إلا في مواضع محددة كاستعمال الحنفية في التعزيرات، أو في الطرق الموصلة إلىٰ الكشف عن الحق في باب القضاء، وفي مثل عنوان كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية، وهي المقصودة عند من يطلق السياسة، فالمقصود بالسياسة عند الإطلاق هي السياسة التابعة للشريعة، لأن السياسة إذا ذكرت في مقام الإقرار فهي السياسة الشرعية، وأما عند التفصيل فيذكر السياسة العادلة في مقابل السياسة الظالمة.

المقدمة الثانية

تعريف السياسة الشرعية عند المعاصرين

إذا تقرر أن مصطلح السياسة الشرعية لم يكن يعبَّر به عن معنىً محدد عند الفقهاء السابقين، فإن الأمر اختلف في العصر الحاضر، فتوسعت العناية بهذا المصطلح عند المعاصرين، وأصبح له معنىً محدد، فهو مفهوم يراد به تدبير شؤون الدولة والنظام العام بما يحقق المصلحة ويدفع المضرة، وَفْقَ أحكام الشريعة.

فإذا كانت طريقة الفقهاء المتأخرين استخدام السياسة في مجال محدد كباب الحدود والتعزيرات، فإن مجالها في الحقيقة أرحب، فهي تدخل في جميع أعمال السلطات، ويمكن من خلالها تحقيق ما أرادته الشريعة وقصدته من رفع الحرج وتحقيق المصلحة[١].

وسنجد هنا أن كل باحثٍ في السياسة الشرعية يجتهد في تقديم التعريف الأفضل، وهذه التعريفات كلها تستحضر وجود ثلاثة أركان أساسية للسياسة الشرعية، وهي:

١. ارتباطها بإدارة شؤون الحكم.

٢. سعيها لتحقيق المصلحة.

٣. عدم مخالفتها لأحكام الشريعة.

إلا أننا نجد عند المعاصرين اختلافاً في تحديد ما يدخل في السياسة الشرعية، فانقسموا في حدود ما يدخل في السياسة الشرعية من الأحكام الشرعية إلىٰ اتجاهين أساسيين:

---

(١) انظر: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، لعبد الرحمن تاج ٣١ – ٣٣.

الاتجاه الأول: من يرىٰ أن السياسة الشرعية تشمل كل الأحكام الشرعية المنصوصة، وغير المنصوصة.

ومن ذلك تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف للسياسة الشرعية بأنها: (تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدىٰ حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأصول الأئمة المجتهدين)[1].

وقال الشيخ محمد المراغي: (السياسة الشرعية تدبير مصالح العباد علىٰ مقتضىٰ قواعد الشريعة الإسلامية فيما كان منصوصاً عليه في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أو أجمع عليه المسلمون، من وجوب وحرمة وجب اتباعه وعدم الخروج عنه، ولا يجوز لولي الأمر إحداث شيء من النظم يصادمه ويهدمه، وما لم يكن منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه فهو محل الاجتهاد)[2].

وظاهر طريقة الشيخ علي الخفيف في كتابه (السياسة الشرعية) أنه ينظر إلىٰ السياسة الشرعية علىٰ أنها مفهوم شامل؛ إذ شرع في الحديث عن الخلافة وأحكام الأئمة ثم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ثم عرض لسياسة الرسول ﷺ بأنها تشمل: (ما استنه من نظم، وشرعه من أحكام، وأقره من شؤون، واتخذه من تدابير فيما يرجع إلىٰ المعاملات وطرق الحكم)[3].

وثمة آخرون غيرهم[4].

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ١٤.

(٢) الاجتهاد في الإسلام ٥٥.

(٣) انظر: السياسة الشرعية، لعلي الخفيف ضمن موسوعة السياسة الشرعية ٣/ ١٠٧، وكذلك الشيخ محمد السايس في السياسة الشرعية ضمن موسوعة السياسة الشرعية ٤/ ١٣ وما بعدها.

(٤) السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، لأحمد محيي الدين صالح ٢٢، الموازنة بين المصالح، لأحمد الطائي ١٩٦ – ١٩٧، الفقه السياسي عند الإمام علي بن أبي طالب، لقمر الزمان غزال ٤٣ – ٤٥، المرجعية في ضوء السياسة الشرعية، لطه الزيدي، ٣٥ – ٣٧، قراءة في كتب السياسة الشرعية، لمحمد شاكر الشريف ٦، تأصيل فقه الأولويات=

الاتجاه الثاني: من يرىٰ أن السياسة الشرعية متعلقة بالأحكام غير المنصوصة.

ومن ذلك:

تعريف الشيخ عبد الله صيام للسياسة الشرعية بأنها: (تعرُّف طريق العدل وأماراته وعلاماته في أمر من الأمور التي لم يرد فيها نص شرعي بالعقل، مع الاستئناس لذلك والاستعانة عليه بأصول الشريعة ونواميسها وأحكامها)[١].

ويوضح الشيخ عبد الرحمن تاج أن السياسة تدخل في كل الفقه، إلا أنها مختصة بالأحكام التي لا تبقىٰ علىٰ وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور والأحوال، وما لا نجد له دليلاً[٢].

وعرَّف الدكتور عبد العال عطوة السياسة الشرعية بقوله: (تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة)[٣].

وآخرون غيرهم[٤].

=وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية، لمحمد همام ٢٦٥، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، لعطية عدلان ١٤ - ١٥، أثر المصلحة في السياسة الشرعية، لصلاح النعيمي١٣١، الضوابط الأصولية للاجتهاد في السياسة الشرعية، للعاني ٧٨ - ٧٩، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، لمحمود أبو حجير ٢٢ - ٢٣، السياسة الشرعية، لأكرم كساب ٢٧، الإسلام وتقنين الأحكام، لعبد الرحمن القاسم ٨٣.

(١) السياسة الشرعية وقواعد العدل والإنصاف في القانون، لعبد الله صيام، ضمن موسوعة السياسة الشرعية ٣/ ٢٥١.

(٢) انظر: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ٣٥ - ٣٦.

(٣) المدخل إلىٰ السياسة الشرعية، لعبد العال عطوة ٥٦.

(٤) انظر: السياسة الشرعية، لعبد الله القاضي ٣٥ - ٣٦، السياسة الشرعية في تصرفات النبي ﷺ المالية والاقتصادية، لمحمد محمود أبو ليل ٢٠، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ٢٤، المآلات وأثرها في أحكام السياسة الشرعية، لمحمد السامرائي ٥٩، وهو ظاهر مراد الزلباني في السياسة الشرعية ضمن موسوعة السياسة الشرعية ٤/ ١٤٧، السياسة الشرعية،=

ويمكن أن نقول: إن السياسة الشرعية لها مفهومان: مفهوم عامٌّ وهو ما يعبر عنه الاتجاه الأول، ومفهوم خاص يمثله الاتجاه الثاني[(١)].

والفرق بين الاتجاهين يتعلق بالمسائل المنصوصة في الشريعة: كإقامة الحدود، والقصاص، والأحكام القضائية المتفق عليها في أبواب البيع والربا والنكاح وغيرها، فمن اختار أن السياسة الشرعية متعلقة بما لا نص فيه، لا يرىٰ أن هذه المسائل من السياسة الشرعية ولو جرت في مجال السياسة العامة، فهي ليست من مسائل السياسة الشرعية، لأن دور السلطة فيها قائم علىٰ الالتزام والتنفيذ وليس ثَمَّ مجال اجتهادي سياسي. ومن يرىٰ أنها عامة فتشمل كل هذه القضايا، لأنها جزء من السياسة، وللسلطة دور فيها.

والخلاف بين الاتجاهين خلاف اصطلاحي يتعلق بالتسمية، وهو أمر يسير؛ إلا أن موقف الاتجاه القائل بأن السياسة الشرعية متعلقة بما لا نص فيه أقوىٰ، لأن دور السياسة الشرعية في الأمور القطعية سيكون مقتصراً علىٰ تنفيذ الحكم ونحوه، بخلاف الأحكام التي لا نص فيها، فإن دور السياسة سيكون أظهر، وهو ما يميز هذا المفهوم ويظهر أثره، وسيأتي توضيح ذلك عند الحديث عن زوايا النظر في السياسة الشرعية.

علم السياسة الشرعية:

وقد ذهب عدد من المعاصرين إلىٰ وصف السياسة الشرعية بأنها علم.

=علي الزهراني ٢٣، المدخل إلىٰ السياسة الشرعية والأنظمة المرعية، لناصر الغامدي ٣٣ السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي، لنسيبة البغا ٤٦، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي ١٠، السياسة الشرعية، لإبراهيم عبد الرحيم ٤٤.

(١) انظر: أضواء علىٰ السياسة الشرعية، لسعد مطر العتيبي ١٨-٢٠، فقه المآلات وأثره في العلاقات الدولية، لحازم البسام ٤٧، السياسة الشرعية، لإبراهيم عبد الرحيم ٤٢ - ٤٣، السياسة الشرعية عند الجويني، لعمر الزبداني ٣٢.

من هؤلاء الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية، حيث عرف السياسة الشرعية علىٰ اعتبارها علماً فقال: (علم السياسة الشرعية: علمٌ يُبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم علىٰ كل تدبير دليل خاص)[1].

ثم صاغ الكتاب فعرض للسياسة الدستورية، والسلطات العامة، والسياسة الخارجية، والسياسة المالية.

وكذلك الشيخ محمد البنا حيث قال: (علمٌ يُبحث فيه عما تدبَّر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق هي وأصول الإسلام، وإن لم يقم علىٰ كل تدبير دليل خاص)[2].

وقال الشيخ رزق الزلباني: (السياسة الشرعية علم يُبحث فيه عن التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضىٰ الحكمة علىٰ وجهٍ لا يخالف ما جاء به الرسول ﷺ، وإن لم يقم علىٰ كل تصرف دليل جزئي)[3].

وغيرهم من المعاصرين[4].

وقد ذكروا في مسوغات إفراد السياسة الشرعية بعلم مستقل عدة مسوغات، منها:

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ٤.

(٢) السياسة الشرعية، لمحمد البنا، ضمن موسوعة السياسة الشرعية ٢/ ١٤٧، كما وافقه الجزيري في السياسة الشرعية ١٢.

(٣) السياسة الشرعية، لرزق محمد الزلباني ضمن موسوعة السياسة الشرعية ٤/ ١٦٠.

(٤) انظر: المدخل إلىٰ السياسة الشرعية، لعبد العال عطوة ١٠ - ١١ و ٥٧، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، لفؤاد عبد المنعم ٣٩ - ٤٥، علم السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، لعبد الله الحجيلي، أضواء علىٰ السياسة الشرعية ٣١، المدخل إلىٰ السياسة الشرعية والأنظمة المرعية ٣٥، السياسة الشرعية، لعبد الله القاضي ٣٧.

١- أهمية العناية بالتخصصات الدقيقة، كما هي عادة المعاصرين في ذلك؛ إذ خصصوا لكل مجال علماً خاصاً به، كما كتبوا في علم القضاء، وعلم الفرائض... وغير ذلك[١].

٢- ارتباط السياسة الشرعية بالمصلحة، والعلوم تتميز بموضوعاتها ومسائلها.

٣- تيسير دراسة المسائل المتعلقة بها[٢].

٤- حاجة موضوعات السياسة إلىٰ إفرادها بعلم مستقل يجمع شتاتها، ويعطيها حقها من البحث خصوصاً مع قلة التأليف القديم فيها[٣].

والنظر إلىٰ علم السياسة الشرعية هنا له جهتان:

الجهة الأولىٰ في التسمية: والأمر في ذلك واسع، فالحكم علىٰ مجال معرفي معيَّن بأنه علم مستقل، أو تابع لعلم آخر، هو اصطلاح؛ فسواء سمي علم السياسة أم باب السياسة أم حقل السياسة فلن يؤثر هذا شيئاً في المجال الذي يبحث هنا.

الجهة الثانية في المحتوىٰ: ويترتب عليه ثمرة مفيدة ظاهرة، حيث تحصر المسائل المتعلقة بالسياسة العامة، وما يتعلق بشأن الدولة في القانون المعاصر في بابٍ واحد، تُبحث مسائله، وتُوضَّح مقاصده، وهذا فيه فائدة كبيرة في تيسير الوصول إلىٰ مسائله، وتقريب محتواه، كما يعين علىٰ تحسين التصور الكلي لمسائل هذا الباب.

---

(١) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ٢٣.
(٢) انظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، لفؤاد عبد المنعم ٤٥.
(٣) انظر: السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي ٦٠.

المقدمة الثالثة

حدود ما يدخل في باب السياسة الشرعية

ذكرنا في المقدمة السابقة أن السياسة الشرعية متعلقة بما يرتبط بنظام الحكم من تدبير المصالح العامة للناس، وهذا سيضع حدوداً للمسائل الشرعية التي ستكون خارج مجال هذه السياسة الشرعية، والتي لا تندرج تحت مباحثه، ومن ذلك:

١- الأحكام القطعية:

فكل حكم قطعي من أحكام الشريعة لن يكون ضمن هذه السياسة الشرعية، لأنه لا أثر للسياسة الشرعية في أصل هذا الحكم، فالسياسة تتعلق بالتدبير العام لما فيه مصلحة، والحكم القطعي واجب الالتزام والانقياد، ويدخل في الأحكام القطعية هنا العقائد والعبادات وأصول الأخلاق.

لكن السياسة الشرعية تأتي عليه من جهتين:

الجهة الأولىٰ: الإجراءات التنفيذية المتعلقة بتطبيق هذا الحكم في الشأن العام. فالقصاص حكم قطعي مشروع، لكن إجراءات تنفيذ هذا القصاص، سواء في كيفية إجراءات الثبوت قضاء، أم في كيفية تنفيذ الحكم مما يحتاج إلىٰ سياسة مصلحية هي ضمن السياسة الشرعية.

الجهة الثانية: ما قد يعتري الحكم من متغيرات مؤثرة، كالضرورة والحاجة والعجز ونحوها، مما يدخل في قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد كما سيأتي، فللسياسة الشرعية دور في ذلك.

وأما ما عدا هاتين الجهتين فالحكم القطعي إذا كان في شأن عام فدور السلطة فيه هو التنفيذ، فلا يكون ضمن السياسة الشرعية، إلا علىٰ ما سبق من اتجاه بعض المعاصرين من اعتبار الأحكام ضمن السياسة سواء كانت منصوصة أم لا، والأمر في هذا اصطلاحيٌّ هيِّن.

٢- العبادات المحضة:

فلا مجال للسياسة الشرعية في أمر العبادات في الأصل، سواء في الواجبات أم المستحبات، أم في شروطها وأركانها وموانعها، فالسياسة لا تدخل في شأن العبادات لأمرين:

الأمر الأول: أن السياسة تدبير مصلحي في حدود الشريعة، فليس لها أن تغير شيئـًا من حدود العبادات.

الأمر الثاني: أنه ليس من المصلحة في شيء أن تتدخل السياسة في أمور العبادات، إلا في حالة أن يتعلق جزء من العبادة بشأن مصلحي عام، فهنا تسوغ السياسة الشرعية في حدود هذا الشأن العام.

من ذلك: تقييد أوقات إقامة الجماعة في المساجد، فإن صلاة الجماعة شأن في العبادة ليس من اختصاص السياسة الشرعية، لكن وقت إقامة الصلاة موسع شرعـًا، وقد تقتضي مصلحة الناس العامة أن تحدد أوقات إقامة الجماعة لأجل أن يجتمعوا لها، فهذا من مجال السياسة الشرعية في تقييد إقامة هذا الواجب لارتباطه بشأن مصلحي عام.

٣- المقادير والأنصبة والحدود الشرعية:

فكل ما حدَّه الشارع من زمان أو مكان أو عدد أو قدْر فلا يملك أحد أن يغيِّر هذا الحد، كما أنه ليس من المصلحة أن تغير هذه الحدود.

فأنصبة الزكاة، كنصاب بهيمة الأنعام، والنقدين، والخارج من الأرض، ومقدار ما يخرج منها، وأنصبة المواريث، وعدد الجلدات في الحدود، وأوقات العدة، وعُدَد الطلاق... وغيرها، كلها مقدرات وضعها الشارع لا سلطة لأحد في تغيير شيء منها.

٤- النظر في الأحكام الفقهية في غير الشأن العام:

فكل حكم لا يرتبط بشأن مصلحيٍّ عامٍّ فليس للسياسة الشرعية فيه مدخل، وذلك مثل خلافات الفقهاء في أبواب الفقه، فيتعبد كلُّ مسلم بما يراه هو الصواب من الأقوال السائغة، ولا تتدخل السياسة في فرض شيء من الأقوال، وإكراه الناس عليه ما دام الحكم فيه سعة من الاجتهاد والاعتبار.

ومنها المعاملات المالية وتصرفات الناس في حياتهم فيما لا ضرر فيه، فالأصل أن لا يتعرض لها من باب السياسة الشرعية.

غير أنه قد استجد في عصرنا أمرٌ وسَّع من تدخل السياسة الشرعية في هذه المجالات، وهو التقنين المعاصر، الذي وضع تفاصيل عددٍ من هذه الأحكام في النظام، ليكون محلًّا لحكم القضاة فأصبحت ملزمة سياسة، كما أن السياسة المعاصرة قد حددت إجراءات تفصيلية لكثير من شؤون الحياة في المعاملات وغيرها، فأصبحت بسبب ذلك من مسائل السياسة الشرعية، نظراً لتعلقها بالمصلحة العامة.

وأما اختيار الحاكم لقول فقهي في باب السياسة فهو علىٰ حالين:

الحالة الأولىٰ: أن يختاره بناءً علىٰ مستند مصلحي، أو دفعًا لضرر، ونحو ذلك فهذا ظاهر في دخوله في السياسة الشرعية.

الحالة الثانية: أن يختاره بناءً علىٰ اعتباره هو الراجح دليلاً، فحكم هذه المسألة كحكم القطعيات من حيث دخولُها في السياسة الشرعية، فهي ليست من السياسة

الشرعية لأنها مرتبطة بنظرٍ في النص، إلا علىٰ اتجاه من يجعل السياسة شاملة للمنصوص وغيره.

٥- الفتوى في القضايا السلطانية:

فالأبحاث العلمية والفتاوىٰ المتعلقة بالشأن العام ليست من السياسة الشرعية، فهي مؤثرة في السياسة الشرعية من جهة كونها المستند الذي تدرَك به السياسة الشرعية، ويعتمده الحكام في أحكامهم، لكنها لا تأخذ حكم السياسة الشرعية من جهة الإلزام إلا بعد وجود حكم سلطوي.

وهذه طريقة جمهور المعاصرين في عرض السياسة الشرعية أنها مختصة بالحاكم، وذلك أنهم ينصون علىٰ أن السياسة الشرعية هي تصرف متعلق بالحاكم، أو ما هو تدبير لشؤون الدولة، ولا يشيرون إلىٰ ما يتعلق بتصرف غيرهم.

كما أكد عدد منهم علىٰ أن السياسة الشرعية متعلقة بالحاكم أو مَن يقوم مقامه، ولا يدخل في ذلك المفتي، لأن قوله ليس بملزم، فدورهم يقتصر علىٰ الإرشاد والبيان، إلا إذا تبنَّاه الحاكم(١).

غير أن لدينا اتجاهاً آخر عند بعض الباحثين المعاصرين يرىٰ أن السياسة الشرعية لا تقتصر علىٰ ما صدر عن الحاكم، فذهبوا إلىٰ أن السياسة الشرعية تشمل هذه المساحة(٢).

والخلاف هنا اصطلاحي، وسيبقىٰ لهذه الفتاوىٰ والأبحاث أثرها الظاهر في السياسة سواء سميت بذلك أم لا.

---

(١) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ٢٥، السياسة الشرعية وأثرها في الحكم التكليفي ٤٧ و ٧٤ – ٧٥، الضوابط الاجتهادية في السياسة الشرعية، لعبد الكريم العاني ٧٨.

(٢) انظر: أضواء علىٰ السياسة الشرعية ٢١، مذكرة السياسة الشرعية، لعبد الله الناصر ٩، المدخل إلىٰ السياسة الشرعية والأنظمة المرعية ٣٢.

٦- الولايات الخاصة:

كالولاية علىٰ الصغير والسفيه والمجنون، وكقوامة الزوج، وولاية الأب في النكاح.

وهذه الولاية لا تدخل في مفهوم السياسة الشرعية عند المعاصرين لأنها لا تتعلق بالشأن العام.

لكن وصف السياسة الشرعية المؤثر في الأحكام - كما سيأتي - متحقق فيها، فالسياسة الشرعية تتميز بخاصية الإلزام الذي يؤثر في الحكم، وهذا موجود في هذه الولايات وإن كان بدرجة أضعف ومساحة أقل، وبيان ذلك في المقدمة الرابعة.

المقدمة الرابعة

زوايا النظر وأوصاف التأثير في السياسة الشرعية

من أهم ما ينبغي التركيز عليه في السياسة الشرعية النظر في الوصف المؤثر فيها؛ فما الذي يعطي السياسة الشرعية تلك الأهمية والعناية الكبيرة في عصرنا؟

الإجابة عن هذا السؤال تضع العين علىٰ زاوية النظر الصحيحة للسياسة الشرعية، فتكشف عن القيمة المؤثرة للسياسة الشرعية، فلا ينبغي أن نغرق في تفاصيل التعريفات القديمة والمعاصرة عن ملاحظة هذا الأمر.

يمكننا أن نقول: إن زوايا النظر المعاصرة إلىٰ السياسة الشرعية تتلخص في أربعة أنظار أساسية:

١- **آلية نظر**: تتعلق بكيفية نظر الإمام في الواقع لاستخراج الحكم الشرعي المناسب المحقِّق للمصلحة.

فهو ينظر إلىٰ السياسة الشرعية علىٰ أنها اجتهاد مصلحي متعلق بالشأن العام في أمرٍ لا نص فيه، للوصول إلىٰ الاجتهاد الشرعي المحقِّق للمصلحة الموافقة للشريعة.

٢- **علم مستقل**: وهو النظر إلىٰ السياسة الشرعية كعلم مستقل، يبرز فيه مبادئ العلم المعروفة:

إن مبادي كل علم عشرة

الحد والموضوع ثم الثمرة

وفضله ونسبة والواضع

والاسم الاستمداد حكم الشارع

مسائل، والبعض بالبعض اكتفى

ومن درى الجميع حاز الشرفا

فهو يجتهد في تقديم إجابة شرعية شاملة لحقل معرفي مهم، كثر التشكيك في أحكام الإسلام من خلاله.

٣- **النظام السياسي في الإسلام**: وهو قريب من الثاني، لكنه يخصص علم السياسة بأهم باب فيه وهو النظام السياسي الذي يدير الشأن الداخلي للدولة، ويريد من خلاله أن يبرز خصائص هذا النظام السياسي، وحقيقة السلطات المؤثرة فيه، وحدود عملها.

٤ - **الاستصلاح العام**: ويريد به تحقيق المصلحة عموماً، سواء أكانت في شأن عام أم في شأن خاص، فهو يريد بالسياسة الشرعية: الأسلوب الحكيم في الوصول إلىٰ المقصد، سواء لهدف تربوي أم لهدف اجتماعي أم لهدف سياسي أم لغير ذلك[1].

هذه زوايا نظر مختلفة لمفهوم السياسة الشرعية، وقد يجتمع أكثر من نظرٍ عند الشخص المعيَّن، إنما المقصود أهمية التمييز بين هذه المعاني؛ فهل السياسة الشرعية هنا آلية نظر، أم علم يجمع مسائل متفرقة، أم نظام ذو ملامح محددة، أم سعي لتحقيق المصلحة؟

---

(١) التمييز بين النظر السياسي المتعلق بكونه أداة في الاستدلال المصلحي علىٰ الأحكام في الشؤون السياسية العامة، والنشاط السياسي الصادر عن الحكام، قد ذكره بعض الباحثين المعاصرين، انظر: المصلحة العامة من منظور إسلامي، لفوزي خليل ١١١ - ١١٥، وممن يظهر استعماله للسياسة بمعنىٰ المصلحة ابن عثيمين، انظر: الشرح الممتع ١٣/ ٢٩، و ١٤/ ٢٨.

المزية الحقيقية للسياسة الشرعية هي في النظر الأول وهي في كونها آلية نظر، واجتهاد معتبر، وإعمال مصلحي مؤثر في الأحكام.

وبناءً عليه فحين تكون السياسة علماً متعلقاً بكل ما يتصل بالسياسة الداخلية أو الخارجية، فإن هذا حقل علمي يجمع مسائل متعلقة بهذا الباب، وله فوائد كثيرة، لكن المصطلح ذاته لا يتميز بشيء؛ فلا فرق بين علم السياسة الشرعية أو علم العبادات أو علم المعاملات، فهي جمع لمسائل متفرقة من عدة أبواب.

كما أن هذا يلغي فائدة الكتابة عن أي موضوع في السياسة الشرعية؛ فاذا قيل الشورىٰ أو البيعة أو القتال أو الانتخاب في السياسة الشرعية، فلن يكون ثَمَّ مفهوم للسياسة الشرعية حتىٰ تأتي هذه المفاهيم ليبحث في ضوئها، لأن السياسة أصبحت حقلاً معرفياً.

ولهذا فمباحث السياسة الشرعية تؤكد أنه اجتهاد معتبَر وآلية نظر، وليس مجرد حقل معرفي ولا نظام محدد، ومن ذلك:

١- الأدلة علىٰ مشروعية السياسة الشرعية - كما سيأتي - تدل علىٰ أنه اجتهاد وطريقة مؤثرة في الأحكام؛ فالأدلة تؤكد أن السياسة الشرعية أمر مشروع، وهذا يعني أننا أمام اجتهاد معتبر مشروع، وليس علماً أو حقلاً معرفياً.

٢- كما أن شواهد السياسة الشرعية في سيرة النبي ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين تؤكد هذا المعنىٰ؛ فهي لا تذكر أي مسألة متعلقة بالسياسة وإنما تذكر وقائع، تدلنا علىٰ الاجتهاد المصلحي في الشأن العام.

استحضار هذا الأمر مهم جداً عند دراسة السياسة الشرعية حتىٰ يكون التركيز متعلقاً به، لأن الموضوعات التي تشملها السياسة الشرعية كثيرة جداً، فيصاب القارئ بالشتات، فأما إذا فقه هذا الأمر، ووضع تركيزه علىٰ الجانب المؤثر في

السياسة الشرعية، أدرك حقيقة السياسة الشرعية وأنها اجتهاد مصلحي في الشأن العام، فاعتنىٰ بكل ما يؤثر في هذا النظر لأنه هو الوصف المميز لهذه السياسة، فلا ينشغل عنه بما يضعف من أثره.

وسنعتني في هذه المقدمات الأساسية وبقية أبحاث الكتاب بما هو لصيق الأثر بهذا الاجتهاد المعتبر، ولا يعني هذا أن لا تُبحَث بقية المسائل؛ وإنما المقصود أن يكون القارئ واعياً بمكان كل مسألة من خريطة السياسة الشرعية.

وإذا تقرر أن السياسة الشرعية هي اجتهاد مصلحي معتبر، وآلية نظر في الأحكام، فإننا حين ندقق في هذه الآلية نجد أنها تتأثر بعاملين مركزيين يجعلان منها نظراً مؤثراً في الأحكام الشرعية:

العامل الأول: الإلزام، فالسياسة متعلقة بتصرفات حاكم في شأن عام، وهذا الحاكم له سلطة الإلزام علىٰ الناس، وهذا الإلزام سيؤثر في الأحكام فتتغير بعض الأحكام من الإباحة إلىٰ التحريم أو الوجوب، أو يكون الفرض الكفائي فرضاً عينياً علىٰ بعض الناس، وهكذا[١].

فهذا أحد الأوصاف المؤثرة في هذا الاجتهاد السياسي الشرعي، وهو ما يعطيه مزية عن غيره.

وإذا استحضرنا هذه المزية فسندرك أن الولايات الخاصة كالولاية علىٰ الصغير ونحوه تحمل المعنىٰ الموجود هنا نفسه ولو بدرجة أقل، فالولي علىٰ الصغير له ولاية الإلزام عليه، فسواء جعلنا هذه الولايات الخاصة ضمن السياسة الشرعية أو أخرجناها منه، فحقيقة الأمر أن أحد أوصاف التأثير في مفهوم السياسة الشرعية القائم علىٰ الاجتهاد المعتبر متحقق فيها.

---

(١) انظر في أثر السياسة الشرعية علىٰ الأحكام التكليفية الخمسة: السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي، الباب الثاني ٣٤٣-٥١٩.

العامل الثاني: المتغيرات الطارئة علىٰ الأحكام؛ وذلك أن الحكم الشرعي قد يرد عليه متغيرات الضرورة أو الحاجة أو المصلحة أو الاستطاعة، أو قد يتغير مناطه بتغير الزمان والمكان، بما يفرض ضرورة الاجتهاد الذي يراعي هذه المتغيرات وفق القواعد الشرعية المعتبرة.

وهذه المتغيرات تكثر في الأمور المتعلقة بالشأن العام، بما يفرض ضرورة النظر المصلحي الذي يراعي تحقيق المصلحة ودفع المفسدة وفق أصول الشريعة، وهذا هو الوصف المؤثر الثاني في السياسة الشرعية أنها ستجتهد في واقع متغير وفق الأصول المعتبرة، وهذا الاجتهاد سيؤثر في الأحكام.

وإذا أدركنا تأثير هذا الوصف فسيؤثر هذا علىٰ اختيارنا في حدود السياسة الشرعية التي وقع فيها اختلاف المعاصرين.

سندرك حينئذٍ أن هذا الوصف متحقق بفتاوىٰ العلماء وأبحاث الفقهاء المعاصرين لأنها تعمل في هذا الجانب المتغير، وتظهر الحكم فيه، فسواء أدرجت ضمن السياسة الشرعية أم لم تدرج فلن يؤثر هذا في حقيقة أنها تتصف بالوصف المؤثر ذاته الذي تعمل فيه السياسة الشرعية.

وإذا أدركنا أن الوصف المؤثر هو في أمور متغيرة فما كان قطعياً من النصوص لا يحتمل مثل هذا الاجتهاد؛ فليس فيه أي وصف مؤثر حتىٰ يدرج في مفهوم السياسة الشرعية، فلو أدرج فلا معنىٰ لذلك.

خلاصة هذه المقدمة:

أن النظر إلىٰ السياسة الشرعية ينبغي أن يعتنىٰ فيه بالجانب المؤثر في هذه السياسة، الذي يجعل لها مزية عن غيرها، وهذا الجانب هو كونها اجتهاداً مصلحياً يحقق مصالح الناس، وطريقة نظر معتبرة في النصوص، وهو الذي نقيم عليه الأدلة، ونثبت له الشواهد من فعل النبي ﷺ، وخلفائه، ثم فقهاء الإسلام من بعد ذلك.

هذا الاجتهاد المعتبر يقوم التأثير فيه علىٰ وصفين أساسيين: الأول: وصف الإلزام، الذي يعطي اختصاصًا لحاكم أو والٍ يؤثر في بعض الأحكام. والثاني: وصف التغير المبني علىٰ اجتهاد معتبر.

وبناءً علىٰ هذا التدقيق الذي نراه مهمًّا في باب السياسة الشرعية فينبغي أن يقتصر في هذا الباب علىٰ ما له ارتباط بهذا الأثر حتىٰ تفقه السياسة الشرعية، وكون المسائل متعلقة بالقضاء أو السياسة العامة أو الدولية لا يعني أنها لصيقة بالسياسة الشرعية، فيمكن أن تبحث هذه المسائل في النظام القضائي أو السياسي، أو العلاقات الدولية، أو في القانون الدستوري، أو ضمن مباحث الشورىٰ والبيعة والخلافة ونحوها، إلا إن كانت من قبيل التطبيقات للسياسة الشرعية، فإذا كانت متضمنة لاجتهاد مصلحي في الشأن العام فهي مادة تطبيقية مهمة للسياسة الشرعية.

وينبغي بعدها أن يقتصر بحث السياسة الشرعية علىٰ ما هو مرتبط بهذا الاجتهاد المعتبر، أو ما يؤثر فيه؛ فالإلزام متعلق بالحاكم بما يحتم أهمية البحث في مفهوم الحاكم، وحدود ما يلزم، ونحو ذلك مما يكشف عن هذا الوصف.

المقدمة الخامسة

العلاقة بين الاجتهاد المصلحي والنص الشرعي

تسعىٰ السياسة الشرعية إلىٰ تدبير الشأن العام بما يجلب المصلحة ويدفع المفسدة، فهي طريقة اجتهاد في إطار الشريعة لتحقيق هذه الغاية الشريفة.

وهذا يفرض بحث العلاقة بين الاجتهاد المصلحي والنص الشرعي؛ فما حدود النظر المصلحي الذي يوازن بين اعتبار المصالح، وبين الالتزام بحدود الشرع؟

فالسياسة الشرعية تقوم علىٰ موازنة بين هذه الركنين: مراعاة المصالح، والالتزام بحدود الشرع، وأي تقصير في مراعاة أحد هذين الركنين سيكون قادحاً في الركن الثاني، بل قادحاً في الركن نفسه.

فمن يراعي المصالح مع تقصير في مراعاة حدود الشرع فسيكون مقصراً في اعتبار المصالح، لأن المصلحة حينئذٍ لن تكون المصلحة الشرعية المعتبرة، ولو توهم صاحبها أنها مصلحة.

كما أن من يغلو في ملاحظة النص إذا أدىٰ إلىٰ تقصيرٍ في الاجتهاد المصلحي المعتبر هو مقصر في اعتبار النص نفسه، لأنه عطل مصلحةً معتبرة بتوهم أنها تخالف النص، فلم يحسن فهم النص نفسه.

وهذا يؤكد علىٰ دقة الاجتهاد في السياسة الشرعية، وأن المؤهَّل للاجتهاد فيها هو مَن جمع بين أهلية الاجتهاد في أحكام الشرع، وأهلية فقه المصالح والمفاسد المتغيرة، وما دمنا قررنا أن السياسة هي مَلَكَة اجتهاد وآلية نظر في تدبير الشأن العام بما يحقق المصلحة التي لا تخالف الشرع، فهذه الملكة لا تتحقق بمجرد العناية

بمسائل بابٍ معين، أو الاهتمام بدراسة مجال بحثي محدد، بل هي متعلقة بتأهيل في النظر، وليست عناية بأبواب أو مسائل محددة.

حدود الاجتهاد السياسي المصلحي:

إذن، مساحة الاجتهاد المصلحي هي متعلقة فيما لا نص فيه متعين، وهذه المساحة تشمل أربعة مجالات أساسية:

المجال الأول: الإباحة.

المجال الثاني: ما جاء فيه نص قد ارتبط بعرف أو مصلحة متغيرة.

المجال الثالث: النص المعارض بالأصول والقواعد الشرعية الأخرىٰ.

المجال الرابع: النص المحتمل.

وتفصيل هذه المجالات:

المجال الأول: الإباحة.

فمِن سَعة الشريعة أن ما لم يأت نص علىٰ تحريمه فهو مباح، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الأنعام:١١٩]، فكل تصرف أو مصلحة لم يأتِ ما يمنعها شرعـاً فهي في دائرة الإباحة، لأن الشارع قد فصَّل أمر الحرام، فدائرة الإباحة بهذا متعلقة بأكثر التصرفات في جوانب الحياة، فأكثر القوانين والأنظمة التي تنظم شؤون الناس هي في هذه الدائرة، فالاجتهاد المصلحي فيها لا يخالف الشريعة.

ويمكن أن ندرج في دائرة الإباحة ثلاثة أنواع من الأحكام:

النوع الأول:

ما يندرج في عموم الإباحة من الأقوال والأفعال التي لا نص فيها فيما هو من الشأن العام، وهذه هي الدائرة الواسعة مما لم يأتِ نص يحرِّمها.

النوع الثاني:

أن يأتي حكم يكون متضمناً لتخيير الناس بين عدة أمور، وهذا التخيير علىٰ نوعين:

الأول: تخيير الفرد المكلف، كالتخيير في الكفارات، ككفارة اليمين: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المائدة: ٨٩]، وكفارة الأذىٰ في الحج.وهذا النوع يختار فيه المكلف بحسب هواه، وليس له علاقة بمجال السياسة الشرعية.

الثاني: التخيير المتعلق بمن له ولاية، وهذا التخيير مباح لصاحب الولاية، لكن يجب أن يختار فيه ما هو أصلح، فهو اجتهاد سياسي مصلحي في دائرة الإباحة.

ومن أمثلة هذا النوع:

- التخيير في أحكام الأسرىٰ الحربيين من الرجال بين عدة أحكام: كالقتل والمنِّ والفداء والرق[1].

- التخيير في عقوبة المحارب قاطع الطريق بين الأمور الأربعة المذكورة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة: ٣٣]؛ فالإمام مخير في تحديد العقوبة المصلحية الأنسب من هذه الأربعة[2].

---

(١) انظر: الشرح الكبير، للدردير ٢/ ١٨٤، روضة الطالبين ١٠/ ٢٥١، الإقناع، للحجاوي ٢/ ١٥. وعند الحنفية الخيار بين القتل والجزية والرق، انظر: البحر الرائق ٥/ ٩٨، وهذا في الأسرىٰ من الرجال.

(٢) وهذا علىٰ مذهب المالكية، انظر: شرح مختصر خليل، للخرشي ٨/ ١٠٥، الشرح الكبير، للدردير ٤/ ٣٤٩، وأما الجمهور فلا يرون أن الإمام مخيَّر بين الأمور المذكورة في الآية، انظر: البحر الرائق ٥/ ٧٣، روضة الطالبين ١٠/ ١٥٦، الإقناع، للحجاوي ٤/ ٢٨٧.

- ومن ذلك تخيير الإمام في الأراضي التي فتحت عنوة بين القسمة والوقف[1].

النوع الثالث: الأمور المشروعة التي أوكل أمرها إلىٰ الحاكم، فهي أمر مشروع، وللحاكم صلاحية التقدير المصلحي لها.

ومن أمثلة ذلك:

- مشروعية عقد الهدنة والصلح.

- ومقدار التعزير في الجرائم غير المقدرة.

فهو أمر مشروع، وتقدير ذلك إلىٰ الاجتهاد السياسي المعتبر.

المجال الثاني: ما جاء فيه نص قد ارتبط بعرف أو مصلحة متغيرة.

وذلك بأن يكون النص أو الحكم الشرعي قد تعلق بعرف أو مصلحة ثم تغير ذلك، فيتغير الحكم ما دامت علته قد تغيرت، وهنا يأتي الاجتهاد السياسي المعتبر ليلاحظ مثل هذا المعنىٰ.

وفي هذا أمثلة معروفة، سنوردها ثم نبحث في القاعدة المتعلقة بها، فمن أمثلة تغيُّر الحكم لتغير عرفه أو تغير مصلحته[2]:

١ - العاقلة:

حيث كانت العاقلة في عهد النبي ﷺ هم أقارب الشخص، فلا مدخل لأهل الديوان فيها، بل هم كغيرهم في ذلك، أخذاً بما كان عليه الحال في عهد النبي ﷺ[3].

---

(١) وهذا عند الحنفية والحنابلة، انظر: البحر الرائق ٥/ ٨٩، الإقناع، للحجاوي ٢/ ٣١.

(٢) أنبه هنا إلىٰ أن المقصود من الأمثلة في هذا المبحث هو توضيح القاعدة، وبيان استعمال الفقهاء لها، وليس المقام في تحقيق القول في كل مثال، وما يستدل له أو يعترض عليه.

(٣) وهو مذهب الشافعية والحنابلة، انظر: الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٩/ ٦٤٦، روضة الطالبين ٩/ ٣٤٩.

وذهب بعض الفقهاء إلىٰ أنه يبدأ بأهل الديوان، ثم العصبة من الأقارب[1].

واحتجوا في ذلك بفعل عمر رضي الله عنه حيث فرض المعاقل علىٰ أهل الديوان: (ولم يكن ذلك منه تغييراً لحكم الشرع، بل تقريراً له لأنه عرف أن عشيرته كانوا يتحملون بطريق النصرة، فلما كان التناصر بالرايات جعل العقل عليهم، حتىٰ لا يجب علىٰ النسوان والصبيان، لأنه لا يحصل بهم التناصر)[2].

فالقول الثاني يرىٰ أن المقصود من العاقلة هو التناصر، ولما كانت النصرة في زمن النبي ﷺ قائمة علىٰ القرابة علق الحكم بها، فلما تغير هذا العرف وأصبح التناصر متعلقـًا بأهل الديوان تغير الحكم إليه، فهنا مثال لكيفية تغير الحكم لتغير عرفه الذي كان مبنيّـًا عليه.

٢- اعتبار الكيل والوزن في المنصوصات:

حيث ورد عن النبي ﷺ تحديد الكيل والوزن في عدد من الأموال الربوية؛ فهل يجوز بيع الربوي بجنسه كالتمر بمثله، مع العلم بالتساوي بغير المعيار الشرعي الذي هو الكيل؟

ذهب القاضي أبو يوسف إلىٰ أن هذا الاعتبار مردُّه إلىٰ العرف في ذلك الوقت، ولو حصل معرفة التساوي بالوزن أو الكيل جاز[3]، وخالفه في ذلك المذاهب الأربعة، وردوا اعتبار العرف تقديمـًا للنص عليه، أو لاعتبار التعبد في موضوع الربا[4].

---

(١) وهو مذهب الحنفية والمالكية، انظر: الشرح الكبير، للدردير ٤/ ٣٨٤، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٤١.

(٢) حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٤١، وفي فعل عمر انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢٧٣٢٥).

(٣) انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٧/ ١٥.

(٤) انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٧/ ١٥، الروض المربع ٣٤١، نهاية المحتاج ٤/ ١٩٥، شرح مختصر خليل، للخرشي ٥/ ٦٧.

٣- ترك ضالة الإبل:

فقد أجاز بعض الفقهاء أخذ ضالة الإبل لأجل التعريف، وحملوا ما جاء من النهي علىٰ أنه متعلق بجانب عرفي: (فإن الغلبة في ذلك الوقت كانت لأهل الصلاح والخير، لا تصل إليها يد خائنة إذا تركها واجدها، فأما في زماننا لا يأمن واجدها وصول يد خائنة إليها بعده، ففي أخذها إحياؤها وحفظها علىٰ صاحبها فهو أولىٰ من تضييعها)[١].

٤- ترك التسعير:

فعن أنس رضي الله عنه قال: غلا السعر علىٰ عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، سعر لنا، فقال: (إن الله هو المسعر، القابض، الباسط، الرزاق، وإني لأرجو أن ألقىٰ ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال)[٢].

فالحديث يدل علىٰ المنع من التسعير، لامتناع النبي ﷺ منه، ولذكره للمظلمة في الحديث بما يدل علىٰ أن التسعير ظلم.

ولهذا ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ عدم التسعير[٣]. وذهب بعض المالكية - وهي رواية لمالك - إلىٰ جواز التسعير عند المصلحة العامة، كما ذهب الحنفية إلىٰ جوازه إذا ترتب عليه دفع مضرة عامة[٤].

---

(١) المبسوط ١١/ ١١.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٤٥١)، والترمذي (١٣١٤) وأحمد في المسند (١١٨٠٩)، وابن ماجه (٢٢٠٠) وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) ذهب الشافعية والحنابلة إلىٰ التحريم، والحنفية إلىٰ الكراهة ما لم يترتب عليه دفع مضرة عامة، كما منعه الإمام مالك، انظر: نهاية المحتاج ٣/ ٤٧٣، كفاية النبيه ٩/ ٢٨٣، الإنصاف ٤/ ٣٣٨، غاية المنتهىٰ ١/ ٥١٧، الهداية ٤/ ٤٧٧ - ٤٧٨، مجمع الأنهر ٢/ ٥٤٨، حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٩، المنتقىٰ شرح الموطأ ٥/ ١٨، وحكىٰ ابن رشد الاتفاق علىٰ منع التسعير علىٰ الجالب للسوق، انظر: البيان والتحصيل ٩/ ٢٦٨.

(٤) انظر: البيان والتحصيل ٩/ ٣١٤، و ٣٦٨، التاج والإكليل ٦/ ٢٥٤، المنتقىٰ شرح الموطأ ٥/ ١٨، وفي رأي الحنفية انظر المراجع في الحاشية السابقة.

وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقرر أنه: (إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل؛ لا وكس ولا شطط)[1].

وهذا الاجتهاد ليس معارضاً للنص، لأن الامتناع عن التسعير في زمن النبي ﷺ كان لعدم الحاجة إلىٰ ذلك فلا مصلحة في وجوده، وأما في حال وجود هذه المصلحة فالحكم يتغير لتغير مصلحته.

يقول ابن العربي: (وقال سائر العلماء بظاهر الحديث لا يسعر علىٰ أحد، والحق التسعير وضبط الأمر علىٰ قانون لا تكون فيه مظلمة علىٰ أحد من الطائفتين، وذلك قانون لا يعرف إلا بالضبط للأوقات ومقادير الأحوال وحال الرجال، والله الموفق للصواب، وما قاله النبي ﷺ حق، وما فعله حكم، لكن علىٰ قوم صح ثباتهم، واستسلموا إلىٰ ربهم، وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم فباب الله أوسع، وحكمه أمضىٰ)[2].

٥- الإبراد بصلاة الظهر:

جاء عن النبي ﷺ من سنته القولية والعملية الإبراد في تأخير صلاة الظهر حتىٰ ينكسر الحر، وقال: (إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة؛ فإن شدة الحر من فيح جهنم)[3].

والحكمة من ذلك مراعاة مصلحة دفع الأذىٰ والمشقة عن الناس حتىٰ يحافظوا علىٰ الخشوع في الصلاة، إلا أن الفقهاء اختلفوا في محل هذا الحكم مراعاة منهم لهذه المصلحة المقصودة، إلىٰ عدة أقوال:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ١٠٥، الطرق الحكمية ٢/ ٦٨٣.

(٢) عارضة الأحوذي ٦/ ٥٤.

(٣) أخرجه البخاري (٥٣٣)، ومسلم (٦١٥) من حديث أبي هريرة، وفي الصحيحين أيضاً من حديث أبي ذر، وابن عمر، وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم أجمعين.

فقيل: هو متعلق بحَرِّ فصل الصيف، دون الشتاء، ولا يشترط الجماعة ولا كون البلاد حارة[1].

وقيل: هو متعلق بالجماعة، لأن المقصود هو الرفق، وهذا متحقق في الجماعة دون الفرد، ويشمل الصيف والشتاء، وإن كان الصيف أظهر[2].

وقيل: هو متعلق بالبلاد الحارة، في المسجد الذي يقصده الجماعة من بُعد[3].

وقيل: إنه عام، وأن الإبراد سنة في كل حَرٍّ، بلا تفصيل[4].

فقد يقال: إن حكم الإبراد قد تغير لتغيُّر مصلحته ففرق بين الجماعة والفرد، وحرِّ الصيف وحرِّ الشتاء، والبلاد الحارة والبلاد الباردة، فيكون حالها كبقية الأمثلة السابقة.

إلا أن الأقرب أن هذا الحكم ليس كذلك، فهو ليس حُكْم إبراد حصل في وقت ثم تغير فيما بعد بسبب تغير مناطه؛ وإنما الخلاف وقع بين العلماء في فهم الحديث، وبيان معناه، فالنزاع واقع في محل الإبراد المشروع.

ولهذا يقول ابن رجب: (واختلفوا في المعنىٰ الذي لأجله أمر بالإبراد؛ فمنهم من قال: هو حصول الخشوع في الصلاة، فإن الصلاة في شدة الحر كالصلاة بحضرة طعام تتوق نفسه إليه، وكصلاة من يدافع الأخبثين، فإن النفوس حينئذٍ تتوق إلىٰ القيلولة والراحة، وعلىٰ هذا فلا فرق بين من يصلي وحده أو في جماعة، ومنهم من قال: هو خشية المشقة علىٰ من بَعُد من المسجد بمشيه في الحر؛ وعلىٰ هذا فيختص

---

(١) وهو مذهب الحنفية، انظر: البحر الرائق ١/ ٢٦٠، البناية شرح الهداية ٢/ ٤٠.

(٢) وهو مذهب المالكية، انظر: البيان والتحصيل ١٨/ ١٧٠، شرح مختصر خليل، للخرشي ١/ ٢١٦.

(٣) وهو مذهب الشافعية، انظر: الأم ١/ ٩١، نهاية المحتاج ١/ ٤٣٣.

(٤) وهو مذهب الحنابلة، انظر: شرح منتهىٰ الإرادات ١/ ١٤١.

الإبراد بالصلاة في مساجد الجماعة التي تقصد من الأمكنة المتباعدة، ومنهم من قال: هو وقت تنفس جهنم)[1].

وأوضح منه في التمثيل علىٰ ارتباط الحكم بمصلحة متغيرة يتعلق بمسألة معاصرة، وهي أثر وسائل التكييف المعاصرة في تغير حكم الإبراد، فإذا كانت المساجد مكيَّفة، ولا يجد الناس مشقة في الإبراد في شدة الحر؛ فهل يقال بأن الإبراد سُنة، أو لم يعد الحكم باقياً لتغير المصلحة وذهاب الحكمة؟

اختلف المعاصرون فيها علىٰ قولين:

القول الأول: ذهبوا إلىٰ أن الحكم يدور مع علته، فإذا توفرت هذه الأدوات الحديثة فلا حاجة إلىٰ الإبراد، لعدم تحقق المصلحة المقصودة منه[2].

القول الثاني: وذهب آخرون إلىٰ بقاء الحكم لأمرين:

الأمر الأول: أن هذا الحكم من السنة، فلا تضيع؛ خصوصاً أن الحديث قد جاء معللاً بأن شدة الحر من فيح جهنم.

الأمر الثاني: أن هذه الوسائل الحديثة قد لا تتوفر لكل أحد، كما أن الحر موجود في طريق الناس إلىٰ المسجد[3].

أثر العرف والمصلحة في تغير الأحكام:

هذه أمثلة لعددٍ من النصوص والأحكام الشرعية التي تأثرت بتغير العرف والمصلحة، ومن الأمور المتفق عليها أنه ثَمَّة مساحة معينة من الأحكام الشرعية

---

(١) فتح الباري، لابن رجب ٤/ ٢٤١.

(٢) انظر: شرح عمدة الأحكام، لابن جبرين ٨/ ١٠ (بترقيم الشاملة)،

(٣) انظر: الإبراد بصلاة الظهر من شدة الحر، لأحمد المجناء ١٣٢، ضمن مجلة العلوم الشرعية والعربية بجامعة الأمير سطام، العدد ٣، وموقع ابن باز https://cutt.us/ttequ

يمكن أن يجري عليها التغيُّر لتغيُّر الزمان والمكان، إلا أنه قد وقع خلاف في تسمية هذا الأمر وتفسيره علىٰ طريقتين:

الطريقة الأولىٰ: من ينفي وجود هذا التغير في الأحكام؛ وإنما الذي حصل هو أن مناط الحكم تغير فتغير الحكم تبعـًا لذلك، فصورة الحكم الجديدة ليست هي نفسها صورة الحكم القديمة، بل لما كان المناط موجوداً في الأولىٰ كان الحكم معلقـًا به، فلما تغير المناط تغير الحكم، فالتسعير مثلاً عند من أجازه لم يكن محرَّمـًا ثم أصبح مباحـًا، وإنما هو مرتبط بالحاجة إليه، فتركه النبي ﷺ لعدم الحاجة إليه، فإذا وجدت الحاجة فقد تغير مناط الحكم، فليس هو الحكم القديم نفسه.

فمستندهم أن الحالة التي يقال بتغير حكمها ليست هي الحالة السابقة نفسها بجميع خصائصها، وإنما حصل اختلاف؛ فلا يقال إن الحكم قد تغير، لأنه ليس واحداً؛ وإنما الذي تغير المناط الذي علق الحكم عليه، كاختلاف العادات في المروءة المشروطة في الشهادة، وما يحصل به قبض المبيع، والصريح والكنايات من ألفاظ الطلاق، ومقدار النفقة، وحدُّ العيب في البيوع، وغيرها، فدوران الأحكام علىٰ هذه المناطات ليست تغيراً لجوهر الحكم[1].

الطريقة الثانية: من يثبت وجود تغيُّرٍ في الحكم، لأن المقصود تغيُّر الحكم مقترنـًا بالتوابع والإضافات والأسباب والعِلل فهذا الذي نقول بتغيره، سواء أطلقنا عليه فتوىٰ أم تحقيق مناط، فإذا كان الحكم الوارد في السنة مبنيـًا علىٰ رعاية أحوال الناس وأخلاقهم ثم تبدلت هذه الأحوال وجب تغير الحكم تبعـًا لذلك إلىٰ ما يوافق مقصد الشارع من جلب المصالح[2].

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة ٢٤٧، الثبات والشمول، لعابد السفياني ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٥٠ - ٩٥١، قاعدة تغيُّر الأحكام الاجتهادية، لأحمد الهبيط ٢٩٣، تغير الفتوىٰ في الفقه الإسلامي، لعبد الحكيم الرميلي ٦٦٨ - ٦٧٩.

ومنه الصياغة المشهورة لقاعدة التغير، حيث جاء في مجلة الأحكام العدلية بلفظ: (لا ينكَر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[1].

وهذا الخلاف بين المعاصرين وقع مثله بين الفقهاء السابقين:

حيث جرىٰ التعبير بتغير الحكم الشرعي عند بعض الفقهاء، ومن ذلك قول القرافي: (فإن القاعدة المجمع عليها أن كل حكم مبني علىٰ عادة إذا تغيرت العادة تغير)[2].

وقال الطوفي: (... وأن الأحكام الشرعية تتغير بحسب تغير الأزمنة والأمكنة علىٰ ما يقتضيه اجتهاد المجتهدين، وأنها تختلف باختلاف المصالح والمفاسد)[3].

غير أن بعض الفقهاء تحفَّظ علىٰ إطلاق التغير علىٰ الحكم، وحكموا بأن التغير متعلق بالزمان، يقول السبكي: (لا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان، بل باختلاف الصورة الحادثة)[4].

ويقول حلولو : (... غير أن إطلاق لفظ التغير علىٰ الحكم لا يصح، وإن كان مراده في نظرنا أو بحسب تعلقه)[5].

والخلاف هنا خلاف اصطلاحي، فالجميع متفق علىٰ وجود هذا التغير، ومتفق أيضـاً علىٰ أن هذا التغير متعلق بتغير في مناط المسألة أو أحد أوصافها، وأنه لا يمكن أن يتغير الحكم بلا سببٍ مؤثر، ولهذا يسمي أصحاب الطريقة الأولىٰ ما يراه أصحاب الطريقة الثانية تغيراً بأنه تغيرٌ في مناط الحكم، لأن الحكم مناطه العرف هنا[6].

---

(١) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٤٧.

(٢) الفروق ٤/ ١٠٣، وانظر: ١/ ١٧٦.

(٣) مختصر الترمذي ٢/ ٤٣٢، وانظر في التعبير عن التغير أيضـاً: جمع الجوامع (١٥).

(٤) فتاوىٰ السبكي ٢/ ٥٧٢، وانظر: البحر المحيط، للزركشي ١/ ٢٢٠.

(٥) التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو ١/ ٢٧٥

(٦) انظر: ضوابط المصلحة ٢٥٢.

ولهذا يفضل بعضهم التعبير عنه بتغير الفتوىٰ، لأن التغير يحدث علىٰ الاجتهاد المستنبط الذي ينزل علىٰ واقع معيَّن لا علىٰ النص أو الحكم، والاحتياط في الصياغة مطلب، خصوصاً عند خوف اللبس وسوء التأويل[1].

وهو تعبير ابن القيم عن هذه القاعدة حيث قال: (فصل في تغيير الفتوىٰ، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)[2].

وعلىٰ كل حال، فالتغير متعلق بالاجتهاد أو الفتيا أو الحكم وليس متعلقاً بأصل الخطاب أو بالنص ذاته، فإن: (اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة اختلاف في أصل الخطاب)[3].

ضابط ما يتغير من الأحكام الشرعية:

إذا تقرر اعتبار التغير في بعض الأحكام الشرعية لوجود سببٍ مقتضٍ لذلك، فمراعاة مثل هذا في الاجتهاد ليس معارضاً للنص، ولهذا أدرجناه هنا ضمن ما لا نص فيه؛ إذ ليس في هذه الصورة نص قاطع لمحل النزاع، بل هي مسألة سائغة.

والضابط في ذلك أنها متعلقة بالأحكام المبنية علىٰ العرف والعادة؛ فـ (إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة علىٰ العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء علىٰ هذا التغير يتبدل أيضاً العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسبما أوضحنا آنفاً، بخلاف الأحكام المستندة علىٰ الأدلة الشرعية التي لم تبنَ علىٰ العرف والعادة فإنها لا تتغير)[4].

---

(١) انظر: قاعدة تغير الأحكام الاجتهادية وتطبيقاتها المعاصرة ١١٧.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١١.

(٣) الموافقات ٢/ ٤٩١، وانظر: ٢/ ٤٨٩ و ٢/ ٤٩١ - ٤٩٢، وانظر: نظرية دوران الأحكام الشرعية، لجميلة تلوت ١٤٠.

(٤) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١/ ٤٧.

وهذا الضابط لا بد أن يقوم علىٰ مستند شرعي معتبَر يثبت أن هذا الحكم كان مبنيـًا علىٰ عرف وقد تغير؛ فـ(إذا ادُّعي اختلاف الأحوال إلىٰ تغير بعض الأحكام أو إثبات أحكام، فلا بد أن تكون تلك الأحكام المسنونة بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار لا تشهد عليها بالإبطال)[1].

ومما يحسن التنبيه عليه أن مبحثنا هنا هو في تغير الحكم لتغير عرفه أو مصلحته التي بني عليها؛ بمعنىٰ أن يكون الحكم قد بُنِيَ علىٰ عرف ثم تغير، وهو مبحث يختلف عن أثر العرف في فهم النص؛ وذلك أن العرف هنا علىٰ نوعين:

١- عرف قولي: بأن يأتي النص بلفظ عام، ويكون مفهومـًا في عرف زمان النبي ﷺ علىٰ معنىٰ خاص، فيخصص المفهوم بحسب فهم أهل ذلك الزمان، كأن يخصص اسم الدابة علىٰ حيوان خاص، وهذا من قبيل فهم النص، وتحديد المراد، فاعتباره محل اتفاق بين العلماء.

٢- عرف عملي: بأن يكون ثَمَّ عرف عملي يخصص عموم النص، فجمهور الفقهاء علىٰ عدم اعتباره، ورأىٰ الحنفية أنه حجة، لإقرار النبي ﷺ له، وأما إذا كان هذا العرف بعد عصر النبي ﷺ فلا اعتبار له[2].

---

(١) شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقا ٢٢٨، ولمعرفة مجال تغير الأحكام عند الفقهاء الذين بحثوا هذه القاعدة كالقرافي وابن القيم والشاطبي، وغيرهم، ومجالها أيضـًا عند المعاصرين، انظر: قاعدة تغير الأحكام الاجتهادية وتطبيقاتها المعاصرة ٢٤٤ - ٢٥٢، تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام، لمحمد المنسي ٥٨ - ٦٤، الفتيا المعاصرة، لخالد المزيني، ٣٥٩ - ٣٨٥.

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي ٣/ ٣٩١ - ٣٩٧، شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي ٣/ ٣٨٥ - ٣٨٦، وانظر: العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، لحسنين محمد حسنين ١٢٧، أثر العرف في التشريع الإسلامي، للسيد صالح عوض ٣٤٨ - ٣٦٣، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، لخليفة بابكر الحسن ١٢٣، العرف وأثره في الشريعة والقانون، لأحمد السير مباركي١٤٥ - ١٥٧.

تغير الاجتهادات الفقهية:

ما سبق ذكره هو في التغير المتعلق بالنصوص الشرعية حين تكون متعلقة بعرف أو مصلحة متغيرة، وهذا التغير مجاله ضيق في النصوص، إذ يمكن حصر أمثلته، وأما إذا نظرنا في الاجتهادات الفقهية فإن مجال التغير سيكون واسعـًا، ولا يقتصر التغير فيها علىٰ تغير مناط الحكم، بل قد يكون لتغير مناط الحكم، أو لتغير الاجتهاد نفسه.

ومن الاجتهادات الفقهية في ذلك:

- ضمان منافع المغصوب:

كما لو استفاد الغاصب من العين المغصوبة فركب السيارة، ولبس الثوب، وسكن الدار؛ فهل عليه ضمان هذه المنفعة فيدفع أجرتها؟

ذهب الحنفية إلىٰ أن المنافع لا تضمن[١]، لأنها ليست من الأموال المتقومة[٢].

غير أن متأخري الحنفية استثنوا ثلاثة أموال من هذه القاعدة، وهي إذا كان المغصوب وقفـًا، أو مالاً ليتيم، أو معداً للاستغلال[٣].

وهذا الاستثناء جاء بناءً علىٰ ملاحظة طمع بعض النفوس بأموال الأوقاف

---

(١) انظر: تبيين الحقائق ٥/ ٢٣٤، البحر الرائق ٨/ ٣٧، وذهب الجمهور إلىٰ ضمان هذه المنافع، انظر: كشاف القناع ٤/ ١١٢، الحاوي الكبير ٧/ ٣٨٣، وأما المالكية فهم يميزون في الغصب بين غصب الذات والتعدي الذي هو غصب المنفعة، فإن غصب الذات لا يضمن المنافع إلا إذا استعملها، وأما اذا تعدىٰ دون تملك للذات فيضمن سواء استعمل أم لا، انظر: شرح مختصر خليل، للخرشي ٦/ ١٣١، حاشية الدسوقي ٣/ ٤٤٣، وانظر: الموسوعة الفقهية ٢٥/ ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) وذلك في غير العقود، انظر: المبسوط ٥/ ٧١، بدائع الصنائع ٢/ ٢٧٨.

(٣) انظر: البناية شرح الهداية ١١/ ٢٥١، حاشية ابن عابدين ٦/ ١٨٦

واليتامىٰ، فـ (جوَّز الفقهاء المتأخرون تضمين منافعها استحسانـًا لما رأوه من طمع الناس في أموال الأوقاف والأيتام)[1].

- الإكراه المعتبر:

فالإكراه المعتبر عند أبي حنيفة هو ما كان من السلطان لأنه القادر علىٰ تحقيق ما يقول بخلاف غيره، وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن إلىٰ أن الإكراه يحصل بالسلطان وبغيره.

وهذا الخلاف قد يكون حقيقيـًا راجعـًا إلىٰ اختصاص السلطان بإكراه لا يوجد في غيره؛ إذ إنه لا يمكن معارضته، بخلاف غير السلطان، فوجود الإكراه منه نادر، ولا يدوم، ويمكن الاستعانة عليه بغيره.

وقيل: إن الخلاف بينهم هو اختلاف عرفي في العصر لا في ذات الحكم، وذلك أن السلطان في عصر أبي حنيفة كان قويـًا مطاعـًا، فلم يكن الإكراه متحققـًا إلا من قِبَله، بخلاف مَن بعده حيث ظهرت القوة لغيره، فتغيرت الفتيا لتغير الحال، وقالا يتحقق الإكراه من غير السلطان[2].

- الأخذ بظاهر العدالة:

حيث يرىٰ أبو حنيفة القضاء بظاهر العدالة في غير الحدود والقصاص إذا لم يطعن الخصم في الشاهد، ولا حاجة للسؤال عنه، وخالفه في ذلك صاحباه، فقالوا يسأل عنه، وقد اختلفوا في حقيقة هذا الخلاف، فقيل: إن الخلاف هنا خلاف زمان لا حقيقة، حيث كان حكم أبي حنيفة مبنيـًا علىٰ عرف زمانه حيث العدالة ظاهرة،

---

(١) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٦٨٦، و ١/ ٤٨.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ١٦٧، المبسوط ٩/ ٥٩، الهداية ٣/ ٢٧٢، العناية شرح الهداية ٥/ ٢٧٣، وللجصاص تفسير آخر لموقف أبي حنيفة هنا، لا يرتبط باختلاف العرف، انظر: أحكام القرآن ٣/ ٣٣٧.

فاكتفي بهذا الصلاح الظاهر عن السؤال[1].

- **أحكام النكاح والطلاق والأيمان المبنية علىٰ عرف:**

وذلك أن الفقهاء كثيراً ما يقررون أحكاماً في هذه الأبواب هي مبنية علىٰ عرف زمانهم، وليست شرعاً دائماً، ولهذا يغلط من يستند إليها من دون وعي بهذا الأمر، وقد نبَّه القرافي إلىٰ أهمية مراعاة قاعدة العرف، وانتقد المتساهلين فيه بشدة فقال:

(فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها، وبالإحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين، فإنهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم علىٰ أهل الأمصار في سائر الأعصار، وذلك خلاف الإجماع، وهم عصاة آثمون عند الله تعالىٰ غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتيا وليسوا أهلاً بها، ولا عالمين بمدارك الفتاوىٰ، وشروطها، واختلاف أحوالها)[2].

وأكد ضرورة العناية بهذا الأمر، فقال: (وعلىٰ هذا القانون تُراعىٰ الفتاوىٰ طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تحمل علىٰ المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تجره علىٰ عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، فأجْرِه عليه، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الوضح، والجمود علىٰ المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين)[3].

وضرب لذلك أمثلة، ومنها:

- إمضاء طلاق الثلاث لمن قال لزوجته أنت خلية أو برية لما جاء في مالك من

---

(١) انظر: شرح مختصر الطحاوي ٨/ ٣٢، بدائع الصنائع ٦/ ٢٧٠، شرح أدب القاضي ١/ ٢٢٧ - ٢٢٩.
(٢) انظر: الفروق ١/ ١٤١.
(٣) انظر: الفروق ١/ ٣٨٦ - ٣٨٧.

ذلك، وهي فتيا بناء علىٰ عرف في زمانه، وقد زالت تلك العوائد، فلا نجد اليوم أحداً يطلق بالخلية أو البرية[1].

- أن الزوجين اذا اختلفا في قبض الصداق فالقول يختلف بحسب العادة، فقد يكون قول الزوج أو قول الزوجة بحسب العادة المتبعة في بلدهم[2].

إذن، تغيُّر الحكم لتغيُّر المصلحة أو العرف له وجود في نصوص الشارع، وفي اجتهادات الفقهاء.

أما في النصوص والأحكام الشرعية فتتميز بأمرين:

١- أنها قليلة، فهي متعلقة بأمثلة محدودة، يمكن حصرها.

٢- أنها متعلقة بتحقيق مناط الحكم، فهو ليس في الحقيقة تغيراً للحكم، بل هي تحقيق لمناطه.

وأما في اجتهادات الفقهاء فهي كثيرة، ولا تقتصر علىٰ ما فيه تغيُّر للمناط، كتغير الأعراف التي بنيت عليها الأحكام في النكاح أو الطلاق أو الأيمان أو البيوع أو غيرها، بل قد يرجع إلىٰ تغيُّر في الاجتهاد نفسه، فيكون للفقيه ترجيح معيَّن لقول، أو فهم لنص، ثم يغيره إلىٰ ما هو أقوىٰ منه بسبب وجود مرجح لهذا القول عليه، أو إدراكه لضعف مستنده، أو ظهور مصلحة أو تبين مفسدة خفيت عليه، فيتغير الحكم بناءً علىٰ هذا الأمر.

استشكال مشروع:

وتقرير تغيُّر الأحكام قد يثير قلق بعض الناس أن هذا يفتح الباب للعبث بأحكام الشريعة بدعوىٰ التغير، وأن تكون ذريعة لأن يعلق كل أحد ما شاء من أحكام

---

(١) انظر: الفروق ٣/ ٢٨٣، وانظر: ١/ ١٣٨.

(٢) انظر: الفروق ١/ ١٤٠.

الشريعة بالعرف والمصلحة، وقد يدعو هذا التحرز إلىٰ ترك الحديث في هذا الباب، أو التضييق فيه سدّاً لهذه الذريعة.

والحق، أن العبث بالأحكام لا يقوم أساساً علىٰ مستند صحيح، فهو لا يتورع عن أي مسلك حتىٰ يسوِّغ رأيه، فلا أثر لتقرير طرائق الفقهاء في النظر الفقهي المعتبر علىٰ تسويغ الآراء العبثية، بل هذا التوضيح هو الذي يضيق مسار العبث، لأنه يحدد المجالات المحتملة من غيرها فينكشف المسار الخاطئ، بخلاف ما لو كان مسكوتاً عنه فإن هذا يقوي ذريعة المبطل.

ولهذا فالضمان لعدم تجاوز الأحكام تمسكاً بمثل هذه القواعد الفقهية المعتبرة هو في التأكيد علىٰ أن يكون الشخص مؤهلاً للنظر في أحكام الشريعة حتىٰ لا يقع في الغلط، مع تحليه بالديانة والصيانة التي تحفظ باب الحديث في أحكام الشريعة من التساهل والعبث.

المجال الثالث: النص المعارض بالقواعد والأصول الشرعية الأخرى.

ومن مجالات عمل السياسة الشرعية النظر في حالة التعارض بين النصوص، وذلك بتقديم ما هو أقوىٰ منها، فهي مساحة لا نصَّ قاطع فيها، ولا يؤثر في ذلك وجود نصوص فيها، بسبب أن النصوص متعارضة فيتطلب الأمر اجتهاداً وترجيحاً.

وهذا التعارض قد يكون متعلقاً بالنظر فيما هو أرجح من النصوص من حيث ثبوتُ الدليل، وقوةُ دلالته، أو كيفية الجمع بين الأدلة، ونحو ذلك، فيكون نظراً في معنىٰ النص والمقصود منه، وهذا ليس داخلاً معنا هنا في مجال عمل السياسة الشرعية.

وقد يكون هذا التعارض متعلقاً بالنظر في المصالح والمفاسد المتعلقة به، وهذا هو المقصود بهذا المجال هنا، فهي أحكام شرعية متزاحمة في حال واحدة فيجب اختيار أعلىٰ المصلحتين، وارتكاب أدنىٰ المفسدتين.

والأمر العارض هنا قد يكون:

١- ضرورة: فالقاعدة الشرعية ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾ [الأنعام: ١١٩]، ومنه أخذ العلماء القاعدة الفقهية الشهيرة: الضرورات تبيح المحرمات.

٢- حاجة: وهي دون الضرورة في الشدة والحرج، ولهذا كان تأثيرها في الحكم دون تأثير الضرورة[١].

٣- مصلحة معتبرة شرعـًا: ومن ذلك: تأخير إقامة الحدِّ إذا خشي الضرر علىٰ الجاني، فالأصل هو المبادرة، غير أن التأخير قدم هنا مراعاة لهذه المصلحة.

ومن ذلك تأخير القصاص إذا خشي من الفتنة، يقول ابن العربي معللاً لسبب تأخير علي بن أبي طالب القصاص من قتلة عثمان:

(لأن عليـًا لو تعاطىٰ القود منهم لتعصبت لهم قبائل، وصارت حربـًا ثالثة فانتظر بهم أن يستوثق الأمر، وتنعقد البيعة العامة، ويقع الطلب من الأولياء في مجلس الحكم، فيجري القضاء بالحق، ولا خلاف بين الأمة أنه يجوز للإمام تأخير القصاص إذا أدىٰ ذلك إلىٰ إثارة الفتنة أو تشتيت الكلمة)[٢].

٤- مصلحة أعظم من المفسدة المرتكبة: وذلك مثل الدخول في الولايات الظالمة - كما سيأتي - لمن أراد التخفيف عن الناس فيها، لأن دخول مثله مصلحة أعظم، فالمفسدة متحققة به أو بغيره، ودخوله فيها مخفف من الفساد.

ومما يلحظ هنا أن هذا التعارض بين المصالح والمفاسد يغلب في حال ضعف المسلمين، وتفرقهم، وغياب نظامٍ يحكمهم بالشرع؛ إذ يتسبب ذلك في شيوع

---

(١) انظر في تفصيل أثر الحاجة علىٰ الأحكام التكليفية: الحاجة وأثرها في الأحكام، لأحمد الرشيد ١/ ٢٥٧ - ٢٧٣.

(٢) أحكام القرآن ٤/ ١٥٠.

الجهل، وانتشار الأهواء، وخفاء الحق، فهذا الحال هو من أهم الأسباب لوجود مثل هذا التعارض، وهو معنىٰ لحظه ابن تيمية فقال:

(باب التعارض باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوامٌ قد ينظرون إلىٰ الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوامٌ قد ينظرون إلىٰ السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات؛ لكون الأهواء قارنت الآراء)[١].

٥- تخلف شرط من شروطه:

فمن العوارض أن تتخلف بعض الشروط المعتبرة في إقامة الحكم، ويدخل في تخلُّف الشرط العجز عن إقامة الحكم، ولهذا تتأثر بعض الأحكام الشرعية إذا لم توجد السلطة القادرة علىٰ إقامتها.

ولهذا يشرع عند تحقق العجز عن إقامة الأحكام، وعدم القدرة علىٰ تنفيذها أن يعمل المسلمون بما كان يعمل به النبي ﷺ في أول الإسلام، كالإعراض عن المشركين، والصبر علىٰ أذاهم، وترك التعرض للمنافقين، ونحو ذلك، فهي أحكام كانت مشروعة في أول الإسلام مراعاة لظرف المسلمين آنذاك، ثم تركت بعد أن قوي المسلمون، فهي ليست من الأحكام المنسوخة مطلقاً، وإنما هي أحكام معللة أو مرتبطة بظرف معين، فإذا أصبح حال المسلمين في زمانٍ أو مكانٍ أو حالٍ علىٰ مثل ما كان عليه حال النبي ﷺ في ذلك الوقت فإنه يشرع لهم العمل بتلك

(١) مجموع الفتاوىٰ ٢٠/ ٥٧ - ٥٨.

الأحكام، وهو ما يسميه بعض العلماء بالمنسأ، ويجعله داخلاً في قوله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. علىٰ قراءة (ننسأها).

يقول الزركشي:

(ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر، وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه، من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها ثم نسخه إيجاب لذلك، وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنما هو نسء كما قال تعالىٰ: (أو ننسأها) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلىٰ أن يقوىٰ المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر علىٰ الأذىٰ.

وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف وليست كذلك، بل هي من المنسأ، بمعنىٰ أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقتٍ مَّا لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلىٰ حكم آخر، وليس بنسخ)[1].

ويقول الجصاص:

(إلا أنه إن احتيج إلىٰ ذلك في وقت لعجز المسلمين عن مقاومتهم، أو خوف منهم علىٰ أنفسهم أو ذراريهم، جاز لهم مهادنة العدو ومصالحته من غير جزية يؤدونها إليهم؛ لأن حظر المعاهدة والصلح إنما كان بسبب قوتهم علىٰ العدو واستعلائهم عليهم، وقد كانت الهدنة جائزة مباحة في أول الإسلام وإنما حظرت لحدوث هذا السبب، فمتىٰ زال السبب وعاد الأمر إلىٰ الحال التي كان المسلمون

---

(١) البرهان في علوم القرآن، للزركشي ٢/ ٤٢ – ٤٣، وانظر في تقرير مثل هذا المعنىٰ: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي ٢/ ٩٤ – ٩٥، الجامع لأحكام القرآن ١٢/ ٤٨، الإتقان في علوم القران ٣/ ٦٨ – ٦٩، وانظر في مبحث المنسأ: فقه التنزيل، لأحمد المعماري ٤٤١ – ٤٦٧.

عليها من خوفهم العدو علىٰ أنفسهم عاد الحكم الذي كان من جواز الهدنة)[1].

ويقول ابن تيمية:

(فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح عمَّن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتىٰ يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون)[2].

فمراعاة مثل هذا التغير هو من الاجتهاد المصلحي المعتبر في السياسة الشرعية، لأنه في ظرف استثنائي متعلق بالعجز والضعف، فيكون العمل بالحكم الشرعي الأصلي مرجوحاً لوجود ما هو أرجح منه من الأصول والقواعد الشرعية.

وينبغي في هذا المقام استحضار ما يلي:

- أن مراعاة الحاجة والضرورة والمصلحة بحدودها هو إعمال للنصوص الشرعية، وجمع بينها، وليس من قبيل رد النصوص بالمصلحة أو بالعقل.

- أن النظر إلىٰ العوارض يقوم علىٰ الموازنة بين الجانبين وتقديم ما هو أرجح، فعارض الضرورة - مثلاً - ليس كعارض الحاجة، والحاجة أرفع من مطلق المصلحة؛ فلكل عارض أثره بحسب قوته من جهة، وبحسب قوة المعارض له.

- أن الاستطاعة شرط للقيام بالواجبات الشرعية، والمقصود الاستطاعة الشرعية، وهي القدرة التي لا يترتب عليها مفسدة أعظم، وليس مطلق القدرة علىٰ الشيء بغض النظر عن نتائجه، وهو معنىٰ مهم نبه إليه ابن تيمية فقال:

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ٢٧٦ - ٢٧٧، وانظر مثل هذا المعنىٰ في: ٣/ ٤٢٦ - ٤٢٧، و ٣/ ٥٧٣.

(٢) الصارم المسلول ٢/ ٤١٤، وانظر أيضاً في تقرير هذا المعنىٰ: ٣/ ٦٨١-٦٨٣، و ٢/ ٤٠٥ - ٤٠٦، أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٦٨.

(فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلىٰ مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلىٰ لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية، كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله، أو يصلي قائماً مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشته، ونحو ذلك)[1].

المجال الرابع: النص المحتمل.

ومن مجالات السياسة الشرعية النصوص المحتملة للخلاف مما هو ضمن المساحة الاجتهادية والخلاف المعتبر، فهي في الأصل مجال اجتهادي سائغ بأن يميل إلىٰ اختيار القول الذي يراه أقرب، ويمكن أن يختار أحد هذه الأقوال بناءً علىٰ مراعاة للمصلحة العامة، فيكون من قبيل الاجتهاد السياسي المعتبر.

من ذلك حكم صلاة الجمعة بغير إذن الإمام، فقد وقع خلاف في ذلك[2]؛ فمن الاجتهاد السياسي المعتبر أن يختار القول الذي يشترط الإذن إذا كان محققاً للمصلحة.

وهذا الاجتهاد في المسائل السائغة إن كان مبنياً علىٰ ترجيح علمي محض، اختار الحاكم قولاً فأنفذه تقليداً لمذهبه المتبع، أو ترجيحاً للقول بناء علىٰ أدلة معينة، فليس هذا من قبيل السياسة الشرعية، بل هو شبيه بما سبق ذكره من النصوص القطعية، فهو عمل بالحكم الذي ترجح لديه.

وإن كان هذا الاختيار بناءً علىٰ اعتبار مصلحي كدفع ضرر، أو سد ذريعة، أو مراعاة حاجة، أو مصلحة معيَّنة فهو ضمن السياسة الشرعية.

---

(١) منهاج السنة النبوية ٣/ ٤٩، وانظر في تقرير المعنىٰ ذاته: مجموع الفتاوىٰ ٨/ ٤٣٩ – ٤٤٠، و ١٤/ ١٠٣.

(٢) ذهب الحنفية إلىٰ اشتراط إذن الإمام في إقامة الجمعة، خلافاً للجمهور، انظر: البحر الرائق ٢/ ١٥٦، شرح الزرقاني علىٰ مختصر خليل ٢/ ١١٠، المجموع ٤/ ٥٨٣، شرح منتهىٰ الإرادات ١/ ٣١١.

المقدمة السادسة

علاقة السياسة الشرعية بالمصطلحات المشابهة

من المسالك المفيدة في فهم المصطلحات والمفاهيم مقارنتها بالمصطلحات المقاربة لها، لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، بما يجود الفهم لهذا المصطلح.

وحين نبحث عن مصطلحات مقاربة لمفهوم السياسة الشرعية لنقارنها بها، فيمكن أن نحدد المصطلحات التالية:

١- العلاقة بين السياسة الشرعية وعلم الفقه:

السياسة الشرعية هي جزء من مجال الفقه، لأن دائرة الفقه واسعة تشمل الأحكام القطعية والاجتهادية، وتشمل الجانب العام والخاص، وتشمل الجانب العلمي والعملي، بينما تقتصر السياسة الشرعية علىٰ جزء محدد من هذا كله، فهي في الجانب الظني (العام) المتعلق بالشأن العملي.

أما إذا نظرنا إلىٰ السياسة الشرعية علىٰ أنها علم يجمع الأبواب والمسائل المتعلقة بالسياسة، فهي جزء من الفقه أيضـًا، لكنها ستكون جامعة للجوانب القطعية والظنية، والعملية والعملية في بابٍ من أبواب الفقه.

٢- العلاقة بين السياسة الشرعية والأنظمة:

الأصل في أي نظام عام أنه جزء من السياسة الشرعية، فهو قانون ملزم في شأن عام، وما فيه من قوانين وأنظمة إن كانت موافقة للشريعة فهي من السياسة الشرعية.

٣- العلاقة بين السياسة الشرعية وعلم السياسة الشرعية:

إذا نظرنا إلىٰ السياسة الشرعية علىٰ أنها هي علم السياسة الشرعية فلا حاجة لمثل هذه المقارنة، لكن بناءً علىٰ ما ذكرناه من كون السياسة هي اجتهاد معتبر، وآلية نظر في تحقيق المصلحة الموافقة للشريعة، فالسياسة بهذا تختلف عن علم السياسة الشرعية من وجهين:

الوجه الأول: أن السياسة الشرعية اجتهاد وآلية نظر، وأما علم السياسة الشرعية فهو حقل معرفي يجمع الأبواب والمسائل المتعلقة بالسياسة.

الوجه الثاني: أن السياسة الشرعية مقتصرة علىٰ جانب معين من هذه المسائل، وهي الاجتهادية المصلحية، بينما علم السياسة يضم هذه المسائل وغيرها من المسائل.

٤- العلاقة بين السياسة الشرعية، والنظام السياسي:

النظام السياسي هو أحد أبواب علم السياسة، فهو جزء من علم السياسة الشرعية، وما سبق ذكره من الوجهين في المقارنة مع علم السياسة الشرعية يأتي عليه، فالسياسة الشرعية آلية نظر وليست حقلاً معرفياً متعلقاً بجانب النظام الداخلي للدولة، والسياسة تقتصر علىٰ الجانب الاجتهادي بينما الجانب السياسي يعم.

ويضاف وجه ثالث، وهو أن السياسة الشرعية قد تكون في غير المجال الداخلي للدولة كالعلاقات الخارجية.

٥- العلاقة بين السياسة الشرعية والمصلحة المرسلة:

ويمكن إبراز الفرق من جهتين:

الجهة الأول: أن المصلحة المرسلة مؤثرة في السياسة الشرعية، وهي أحد أهم أصولها التي تستند إليها، لكنها ليست الدليل الوحيد، فقد تستند السياسة الشرعية إلىٰ أدلة أخرىٰ.

الجهة الثاني: أنهما مختلفان في الحقيقة والمعنىٰ؛ فالمصلحة المرسلة متعلقة بنوع المصلحة من حيث الاعتبارُ الشرعي لها، بينما السياسة الشرعية متعلقة بنظر الحاكم في كيفية تدبير شؤون ولايته، وقد يكون مستنده هو هذه المصلحة، لكنها ليست هي السياسة الشرعية ذاتها، كما أن المصلحة المرسلة قد تأتي علىٰ مجال لا يعمل فيه السياسة الشرعية كالقضايا الخاصة.

ويمكن أن يقال في التفريق بين السياسة الشرعية والمصلحة المرسلة: إن السياسة الشرعية وسيلة سلطوية لحماية المصلحة، ومنع ما يضرها، لأنها توظف السلطة لحماية المصلحة، وفي الوقت نفسه غاية السياسة الشرعية التي تسعىٰ لتحقيق هذه المصلحة[1].

---

(١) انظر: المصلحة العامة من منظور إسلامي ١١١، و ١١٧.

المقدمة السابعة

العلاقة بين السياسة والشرع

لا بد في الشريعة من السياسة، والسياسة هي من الشرع، حتىٰ ولو كانت في الأمور المباحة أو الاجتهادية فإن هذا لا يخرجها من حكم الشرع، فالشرع هو الذي حكم بإباحتها، وسوغ هذا الاجتهاد فيها.

غير أنه قد وقع إشكال في العلاقة بين السياسة والشرع في التاريخ الفقهي، انتقده عدد من فقهاء الإسلام.

تجلىٰ هذا الإشكال في انفكاك السياسة عن الشرع، وتحركها بعيداً عن الحد الشرعي، والسبب يعود في جزءٍ منه إلىٰ أنهم قد اضطروا إلىٰ سلوك مجالات مصلحية ظنوا أنها مخالفة للشريعة، فسلوكها لأجل المصلحة وسموها سياسة، فصارت مقابلة للشرع، ثم توسعوا في هذه السياسة فتجاوزوا هذا الحد الشرعي.

يستعرض المقريزي هذه الظاهرة بشكل مفصل، وعلاقتها بالمغول، فيقول:

(هي كلمة مغليَّة، أصلها ياسة، فحرَّفها أهل مصر وزادوا بأوَّلها سيناً فقالوا سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظنَّ من لا علم عنده أنها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلَّا ما قلت لك، واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتىٰ انتشرت بمصر والشام؛ وذلك أن جنكز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق، لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرَّر قواعد وعقوبات أثبتها في كاتب سمَّاه ياسة، ومن الناس من يسميه يسق، والأصل في اسمه ياسة، ولمَّا تمم وضعه كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه)[1].

(١) المواعظ والاعتبار ٣/ ٣٨٤.

وبعد أن استعرض المقريزي بعض ما في الياسق من قواعد وأحكام، ذكر اختلاط التتر بالعالم الإسلامي، وما ترتب علىٰ ذلك من انتشار عاداتهم بين المسلمين، وتمدد نفوذهم في الملك والسلطنة آنذاك، فكان من صنيعهم أن فوضوا للقضاة: (كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وناطوا به أمر الأوقاف والأيتام، وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية، كتداعي الزوجين وأرباب الديون ونحو ذلك، واحتاجوا في ذات أنفسهم إلىٰ الرجوع لعادة جنكز خان والاقتداء بحكم الياسة، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم، والأخذ علىٰ يد قويهم، وإنصاف الضعيف منه علىٰ مقتضىٰ ما في الياسة، وجعلوا إليه مع ذلك النظر في قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف في أمور الإقطاعات، لينفذ ما استقرَّت عليه أوضاع الديوان وقواعد الحساب)[1].

ويشرح ابن تيمية هذا الإشكال التاريخي، ويوجه النقد لمن تسبب فيه من الفقهاء فيقول:

(فلما صارت الخلافة في ولد العباس واحتاجوا إلىٰ سياسة الناس، وتقلد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافياً في السياسة العادلة: احتاجوا حينئذٍ إلىٰ وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاظم الأمر في كثير من أمصار المسلمين حتىٰ صار يقال: الشرع والسياسة، وهذا يدعو خصمه إلىٰ الشرع، وهذا يدعو إلىٰ السياسة، سوغ حاكماً أن يحكم بالشرع، والآخر بالسياسة، والسبب في ذلك أن الذين انتسبوا إلىٰ الشرع قصروا في معرفة السنة، فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق وعطلوا الحدود حتىٰ تسفك الدماء وتؤخذ الأموال وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا إلىٰ السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة، وخيرهم الذي

---

(١) المواعظ والاعتبار ٣/ ٣٨٥ - ٣٨٦.

يحكم بلا هوىٰ وتحرىٰ العدل، وكثير منهم يحكمون بالهوىٰ، ويحابون القوي ومن يرشوهم، ونحو ذلك)[1].

ويواصل ابن القيم هذا المسلك النقدي لهذه الظاهرة فيقول:

(وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرَّط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرَّؤوا أهل الفجور علىٰ الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلىٰ غيرها، وسدُّوا علىٰ نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم - قطعاً - أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تنافِ ما جاء به الرسول ﷺ وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما علىٰ الآخر.

فلما رأىٰ ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وعز علىٰ العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك، وأفرطت طائفة أخرىٰ قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه)[2].

فالمعنىٰ المستفاد من هذا النقد الفقهي في فقه السياسة الشرعية أمران يجلِّيان العلاقة بين السياسة والشرع:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٢٠/ ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٢) الطرق الحكمية ١/ ٣٠ - ٣١.

الأمر الأول: أن السياسة من الشرع، وأن ما يصلح الناس ويحتاجون إليه هو من الشريعة، وما يتوهم من معارضة ذلك فهو إما قصور في فهم السياسة أو قصور في معرفة الشرع.

(فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فَثَمَّ شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوىٰ دلالة وأبين أمارة)[١].

فكل سياسة تخرج عن الشرع فهي سياسة جور وظلم، وكل سياسة عادلة ومحققة للمصلحة فهي سياسة شرعية معتبرة.

ولهذا لما قال أحد الشافعية لا سياسة إلا ما وافق الشرع، رد عليه ابن عقيل، بأنك: (إن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط)[٢].

فالسياسة الشرعية تتسع لكل ما يحقق مصالح الناس، ولو لم يأتِ به نص خاص، ما دام أنه لم يخالف حكماً شرعياً، فالعلاقة بين الشريعة والسياسة: (أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن مَن أحاط علماً بمقاصدها ووضعها مواضعها وحسن فهمه فيها: لم يحتج معها إلىٰ سياسة غيرها ألبتة)[٣].

الأمر الثاني: أن التقصير في بيان ما يسوغ شرعاً من السياسات العادلة جرَّأ علىٰ تجاوز الشريعة، إذ شعروا أن الشريعة قاصرة عن تحقيق المصالح للناس.

فبناءً علىٰ (مثل هذا الغلط الفاحش تجرأ الولاة علىٰ مخالفة الشرع، وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ومصلحة الأمة، وتعدَّوا حدود الله، وتولَّد من جهل

---

(١) الطرق الحكمية ١/ ٣١.
(٢) الطرق الحكمية ١/ ٢٩.
(٣) الطرق الحكمية ١/ ٧.

الفريقين بحقيقة الشرع خروجه عنه إلىٰ أنواع من الظلم والبدع والسياسة، جعلها هؤلاء من الشرع وهؤلاء قسيمة له ومقابلة له، وزعموا أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالح الناس، وجعل أولئك ما فهموه من العموميات والإطلاقات هو الشرع)[1].

(بل لما ظن هذا من ظنه ضيعوا طريق الحكم فضاع كثير من الحقوق لتوقف ثبوتها علىٰ طريق معين عندهم، وصار الظالم الفاجر متمكناً من ظلمه وفجوره ويقول: لا يقوم عليَّ شاهدان عدلان، فضاعت حقوق كثيرة، وحينئذٍ أخرج الله أمر الحكم العام عن أيديهم ودخل فيه من أمر الإمارة والسياسة ما يحفظ به الحق تارة ويضيع به أخرىٰ، ويحصل به العدوان تارة والعدل أخرىٰ، ولو عرف ما جاء به الرسول علىٰ وجهه لكان فيه تمام المصلحة المغنية عن التفريط والعداوة وسياسة من لا يعرف الشريعة من الأمراء)[2].

فهذه سياسة ظالمة تحقق مصالح لكن مفاسدها أعظم، ولهذا انتقدها العز بن عبد السلام فقال: (والذي تسميه الجهلة المبطلة السياسة هو فعل المفاسد الراجحة علىٰ المصالح، أو ترك المصالح الراجحة علىٰ المفاسد)[3].

وهذا من النقد الفقهي الداخلي، وما زال فقهاء الإسلام يتعقب بعضهم بعضاً، ويغلط المتأخر من سبقه، ويُظهِرون ما في أقوال غيرهم من الفقهاء من أغلاط، وما يترتب عليها من آثار، وما يلزمها من أَحكام، لأن مقصدهم حفظ الدين، وصيانة الأحكام.

فالسياسة الشرعية من الشرع، والاعتبار الشرعي للمصالح واسع، لكنه يحتاج إلىٰ نظر فقهي صحيح، يلتزم بحدود الشرع، ولا يضيِّع المصالح، ويمكن من خلاله أن تحقق المصالح جميعاً، ويقام الدين كله، لكنْ كثير من الناس تقصر عقولهم وعلومهم عن هذه الموازنة.

---

(١) الطرق الحكمية ١/ ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٢) التنبيه علىٰ مشكلات الهداية، لابن أبي العز ٥/ ٩٢٣.

(٣) القواعد الكبرىٰ ١/ ٨٩.

وفي عرض فقهي ونفسي دقيق، يستعرض ابن تيمية مواقف الناس من كيفية الجمع بين ما تقتضيه السلطة وإقامة السياسة من قوة وعطاء وتوسع في المصالح، وما يجب من الحفاظ علىٰ العدل وحدود الشرع، فيقول:

(افترق الناس هنا ثلاث فرق: فريق غلب عليهم حب العلو في الأرض والفساد فلم ينظروا في عاقبة المعاد، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعطاء، وقد لا يتأتىٰ العطاء إلا باستخراج أموال من غير حِلها، فصاروا نهابين وهابين، وهؤلاء يقولون: لا يمكن أن يتولىٰ علىٰ الناس إلا من يأكل ويطعم، فإنه إذا تولىٰ العفيف الذي لا يأكل ولا يطعم سخط عليه الرؤساء وعزلوه؛ إن لم يضروه في نفسه وماله)[1].

ثم ذكر الفريق الثاني، وبيَّن دوافعهم، والموقف منهم:

(وفريق عندهم خوف من الله تعالىٰ، ودين يمنعهم عما يعتقدونه قبيحاً من ظلم الخلق وفعل المحارم، فهذا حسن واجب، ولكن قد يعتقدون مع ذلك: أن السياسة لا تتم إلا بما يفعله أولئك من الحرام، فيمتنعون عنها مطلقاً، وربما كان في نفوسهم جبن أو بخل أو ضيق خلق عاضد إلىٰ ما معهم من الدين، فيقعون أحياناً في ترك واجب، يكون تركه أضر عليهم من بعض المحرمات، أو يقعون في النهي عن واجب، يكون النهي عنه من الصد عن سبيل الله، وقد يكونون متأولين، وربما اعتقدوا أن إنكار ذلك واجب ولا يتم إلا بالقتال، فيقاتلون المسلمين كما فعلت الخوارج، وهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل؛ لكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا، وقد يعفىٰ عنهم فيما اجتهدوا فيه فأخطؤوا، ويغفر لهم قصورهم، وقد يكونون من الأخسرين أعمالاً، الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، وهذه طريقة من لا يأخذ لنفسه،

---

(١) السياسة الشرعية ٧٩.

ولا يعطي غيره، ولا يرىٰ أنه يتألف الناس من الكفار والفجار؛ لا بمال ولا بنفع، ويرىٰ أن إعطاء المؤلفة قلوبهم من نوع الجور والعطاء المحرم)[1].

وذكر الفريق القائم بالسياسة الشرعية علىٰ حقها فقال:

(الفريق الثالث: الأمة الوسط، وهم أهل دين محمد ﷺ وخلفاؤه علىٰ عامة الناس وخاصتهم إلىٰ يوم القيامة، وهو إنفاق المال والمنافع للناس - وإن كانوا رؤساء - بحسب الحاجة إلىٰ صلاح الأحوال ولإقامة الدين، والدنيا التي يحتاج إليها الدين، وعفته في نفسه، فلا يأخذ ما لا يستحقه، فيجمعون بين التقوىٰ والإحسان: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ﴾ [النحل: ١٢٨])[2].

العلاقة بين هذه الظاهرة في الفصل بين السياسة والشرع، والفصل بين الدين والدولة في العلمانية المعاصرة:

ويحسن التنبيه في ختام هذه المقدمة إلىٰ بيان الفرق بين ما نتحدث عنه هنا من الإشكالية التي وقعت في التاريخ الفقهي، وبين الفصل بين الدين والدولة في الدولة العلمانية المعاصرة، فليس لهذا المفهوم المعاصر علاقة بالحالة التي نتحدث عنها هنا، لأن العلاقة المنتقدة هنا متعلقة بتجاوزٍ لبعض الأحكام الشرعية بدعوىٰ المصلحة، مع التسليم العام لحكم الشرع، فهي مخالفة في بعض أحكام الشريعة لشبهة أو هوىٰ، ونظرهم المصلحي المخالف للشريعة يتعلق بجانب محدد، وقد يكون فيه تأويل سائغ، وقد يتجاوز هذا التأويل لشهوة وهوىٰ.

وأما الفصل في الفكر العلماني فهو يقوم علىٰ إبعاد الدين بالكلية عن الحكم في الشأن العام، وأن يقوم اعتبار المصالح علىٰ غير مرجعية الوحي، ولا يكون لقول الله ولا قول رسوله ﷺ أي اعتبار في المنع والإلزام القانوني.

---

(١) السياسة الشرعية ٧٩ - ٨٠.

(٢) السياسة الشرعية ٨٠ - ٨١.

المقدمة الثامنة

أبواب السياسة الشرعية

إذا نظرنا إلىٰ السياسة الشرعية كعلم يعنىٰ بإدارة شؤون الدولة ومصالحها العامة، أو نظرنا إليها كآلية نظر واجتهاد من الحاكم في إدارة شؤون الدولة، فيمكن أن تقسم الأبواب التي تدخلها السياسة الشرعية أو هي مظنة مسائلها إلىٰ الأبواب القانونية المعاصرة، وهي:

١- الولاية العامة: وما يتبعها من الشؤون المتعلقة بنظام الحكم، وحقوق الحاكم وواجباته، وحقوق الناس وواجباتهم، وما يسمىٰ في عصرنا بالنظام السياسي والدستوري.

٢- النظام القضائي: وما يتعلق به من نُظُمٍ تحكم كيفية الدعاوىٰ والترافع للقضاء، وإجراءات التحقيق والاتهام والقبض.

٣- النظام المالي: المتعلق بالموارد المالية للدولة ومصارفها.

٤- النظام الاقتصادي: المتعلق بكيفية تنظيم الأموال واستثمارها.

٥-النظام الجنائي.

٦-النظام الدولي والعلاقات الدولية[١].

وهذه مظنة أكثر المسائل الشرعية، وذلك بسبب ارتباطها بالشأن العام، وحاجتها الشديدة للاجتهاد المصلحي.

ويمكن أن نضيف لها حقلاً سابعـًا مهمّـًا، وهو:

---

(١) انظر: المدخل إلىٰ السياسة الشرعية ٥٨ - ٦١، أضواء علىٰ السياسة الشرعية ١٢٢ - ١٢٤.

٧- النظام الأسري: وذلك بسبب التقنين المعاصر الذي وضع الجوانب المتعلقة بالنكاح والطلاق وآثارهما ضمن القانون، فدخلته السياسة الشرعية من هذا الوجه.

وإذا نظرنا إلىٰ هذه الأبواب فسنجد أنها واسعة جداً تكاد تغطي مسائل الفقه كله، فلم يبقَ إلا أن نضيف الحقل الثامن حتىٰ ينتظم البحث كافة أبواب الفقه، وهو:

٨- العبادات: وذلك أن العبادات قد تدخلها السياسة الشرعية في حال تحقق ضرر أو مصلحة عامة تقتضي تدخُّل السياسة فيها، وقد لا يكون من المناسب أن تضاف العبادة إذا نظرنا إلىٰ السياسة الشرعية علىٰ أنها علم السياسة الشرعية، لأن مسائل العبادة ليست من ضمن الحدود التي يتناولها البحث المعاصر، وأما إذا نظرنا إليها علىٰ أنها آلية نظر واجتهاد فإن من المهم أن تلحق هنا لتكتمل الأبواب المتعلقة بمجال عمل السياسة الشرعية.

ويبقىٰ التذكير بالفرق بين نظر علم السياسة الشرعية، ونظر الاجتهاد السياسي المعتبر إلىٰ هذه المجالات؛ فمن ينظر إليها علىٰ أنها أبواب من علم، فهو يبحث كافة مسائلها المرتبطة بالسياسة، وأما من ينظر إلىٰ السياسة الشرعية علىٰ أنها اجتهاد معتبر فإنه لا يدرج في هذه الأبواب إلا ما له علاقة بالاجتهاد المصلحي من التطبيقات أو المسائل المرتبطة به.

المقدمة التاسعة

مشروعية العمل بالسياسة الشرعية

العمل بالسياسة الشرعية هو أمر مشروع دلت عليه أصول ودلائل شرعية عدة، وقبل أن نذكر الأصول الشرعية المؤكدة لذلك أحب أن أقدم بين يدي ذكرها بأمرين مهمين:

الأمر الأول: أن التعبير بمشروعية العمل بالسياسة الشرعية هو أصوب من التعبير بحجية السياسة الشرعية، وذلك لأن السياسة الشرعية ليست دليلاً مستقلاً يحتج به كالإجماع والقياس حتىٰ يبحث عن أدلة حجيته؛ وإنما هو اجتهاد معيَّن يبحث عن أدلة مشروعيته، فلا يصح أن يقال عن أمر بأنه مباح أو محرم بدليل السياسة الشرعية، فهي ليست دليلاً، وإنما اجتهاد مشروع، فهي في الاستدلال كالاجتهاد في النظر في الأدلة، فهو أمر مشروع، لكنه ليس دليلاً، فلا يقال عن حكم بأنه حرام، بدليل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد آلية تستند إلىٰ الأدلة، وكذلك السياسة الشرعية هي اجتهاد معتبر دلَّ عليه أدلة وأصول شرعية.

الأمر الثاني: أن السياسة الشرعية متضمنة لعدة جوانب، ففيها ما يتعلق بواجبات الحاكم في إقامة الشريعة مما وكل إليه من أمر تنفيذها، وفيها ما هو من قبيل التصرفات الجزئية المرتبطة بسد الذرائع أو رفع الحرج، ومنها ما هو من قبيل تقييد المباحات أو رفع الخلاف؛ فلا بد عند صياغة الأدلة الدالة علىٰ مشروعية العمل بالسياسة الشرعية أن يكون الدليل دالًّا علىٰ مشروعية العمل بالسياسة الشرعية بمفهومها الكامل.

وهذه الطريقة أضبط من ذكر أدلة متفرقة، يدل كل دليل منها علىٰ جزئية معيَّنة من السياسة الشرعية، كأن تذكر أدلة من الكتاب والسنة تدل علىٰ جزئيات تطبيقية من السياسة الشرعية، فكل دليل معين يدل علىٰ جزء من السياسة الشرعية، لكن لا يُستدَل بها علىٰ مجموع السياسة الشرعية إلا إذا جُعلت كأصل كلِّي، فالدلالة علىٰ الفرع لا يصلح أن يكون دليلاً علىٰ الأصل.

وقد تجد عند بعض المصنفين السابقين كإبراهيم خليفة الشهير بدده أفندي ذكراً للأدلة علىٰ مشروعية السياسة الشرعية بذكر جزئيات الأدلة، لأن السياسة الشرعية عنده علىٰ المفهوم الضيق المتعلق بالعقوبات فلا إشكال في ذكر الأدلة الجزئية هنا، إذ كل دليل جزئي دالٌّ علىٰ الحكم.

الأصول الشرعية على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية:

بناءً علىٰ ما سبق، فالأدلة الدالة علىٰ مشروعية العمل بالسياسة الشرعية ترجع إلىٰ الأصول التالية:

الأصل الأول: الأصول الاستدلالية العامة؛ كرفع الحرج، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، والعرف، والاستحسان.

فهذه أصول استدلالية دلَّ علىٰ كلٍّ واحد منها عدة أدلة كقوله تعالىٰ: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ**﴾ [النساء: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿**وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ووجه اعتبار هذه الأصول في الاستدلال علىٰ مشروعية السياسة الشرعية من وجهين:

الوجه الأول: أن السياسة الشرعية تعتمد عليها، فهي من الأصول الأساسية التي تستند إليها السياسة الشرعية؛ فالسياسة الشرعية معتبرة ما دامت هذه الأصول معتبرة.

الوجه الثاني: أن هذه الأصول تؤكد علىٰ ضرورة العناية بمراعاة المصلحة في الأوضاع المتغيرة الموافقة للشريعة، وهذا مقتضىٰ السياسة الشرعية، فمقصد السياسة الشرعية يسير في المقصد ذاته الذي تتقصده هذه الأصول.

الأصل الثاني: القواعد الشرعية الكلية؛ كالعدل، والتيسير، والإحسان، والرحمة.

كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ﴾ [النحل: ٩٠].

ووجه الدلالة أن السياسة الشرعية تقوم علىٰ قاعدة تحقيق العدل، وتحقيق الإحسان، والرحمة.

الأصل الثالث: السياسة الشرعية في سيرة النبي ﷺ، فقول النبي ﷺ وفعله حجة، ودلالة ذلك في السياسة الشرعية من قوله وفعله جميعـًا:

أما في القول، فما جاء من نصوص شرعية عدة تؤكد مراعاة الجانب المصلحي في الشأن العام، وهي شواهد عدة، كل واحد يدل علىٰ جانب سياسي معين، وسيأتي ذكرها في مبحث السياسة النبوية.

وأما في العمل، ففي تصرفاته في الجانب السياسي، حيث كان عليه الصلاة والسلام إمامـًا للمسلمين يتصرف في شؤون حكمهم بصفته إمامـًا، فالاقتداء به في هذه السياسة العملية هو أمر مشروع.

الأصل الرابع: عمل الخلفاء الراشدين.

فالاجتهاد السياسي كان حاضراً في سيرة الخلفاء الراشدين، ولئن وقع خلاف في حجية قول الصحابي، فإن هذا لا يؤثر علىٰ الاستدلال بعمل الخلفاء الراشدين

دليلاً علىٰ السياسة الشرعية لأن الحجة متعلقة بأمر متفق عليه بين الخلفاء الراشدين، وأقرهم عليه بقية الصحابة، فهو إجماع سكوتي ظاهر.

وأما قول آحادهم فلا يعتبر دليلاً بذاته، ولهذا يقع خلاف بينهم في بعض مسائل الاجتهاد السياسي، لكن أصل الاجتهاد السياسي ليس محلاً للخلاف، فقد أجمعوا علىٰ اعتباره، ولو اختلفوا في بعض فروعه.

وسيأتي ذكر شواهد كثيرة من اجتهاد الصحابة السياسي.

الأصل الخامس: أن العمل بالسياسة هو عمل بمقاصد الشريعة:

فمن الأدلة علىٰ مشروعية العمل بالسياسة الشرعية أنها محققة لمقاصد الشريعة؛ فالسياسة الشرعية هي اجتهاد يحقق مقصود الشارع ولا يناقضه، وهذا يدل علىٰ مشروعيته.

ويتبين كون السياسة الشرعية محققة لمقاصد الشريعة من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما جاء من مراعاة الشريعة للمصالح ودرء المفاسد، فالشريعة قد جاءت بتحقيق المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتخفيفها، والدلائل علىٰ ذلك كثيرة، والسياسة الشرعية تسعىٰ لتحقيق هذا المقصد.

الوجه الثاني: مراعاة الشريعة لاختلاف الناس في بعض الأحكام، فجعلت اختلاف الأحوال سبباً لإفراد تشريعات خاصة، فحال الغني ليس كالفقير فأوجبت الزكاة علىٰ الغني دونه، وحال القادر ليس كالعاجز، وحال العالم ليس كالجاهل، والسياسة الشرعية تسعىٰ لمراعاة هذا الاختلاف في نظرها الاجتهادي، فهي محققة لمقصد شرعي معتبر.

الوجه الثالث: أن الشريعة تراعي الأحوال والعوارض الطارئة، ولهذا وضعت رخص السفر، والمرض، وراعت حال المجنون والصغير والسفيه، والسياسة الشرعية تقوم علىٰ مراعاة مثل هذه الأحوال.

الوجه الرابع: أن السياسة الشرعية تسعىٰ لحفظ المقاصد الكلية التي جاءت الشريعة باعتبارها في منظومة أحكامها التفصيلية؛ كحفظ الكليات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال)، كما أنها تسعىٰ أن تحقق مقصد الشريعة في أبوابها المختلفة كباب السياسة والجنايات والقضاء وغيرها.

الأوجه المشروعة في عمل السياسة الشرعية:

حين ننظر للتصرفات التي تصدر عن الحاكم في الشأن العام، والتي تسعىٰ لتحقيق المصلحة العامة، فإننا نجد أننا أمام دائرة واسعة وتصرفات منوعة مما تدخل في وصف السياسة الشرعية، ويمكن أن نرد هذه الاجتهادات السياسية إلىٰ عدة حقول، كل حقل يكشف عن نوع من أنواع السياسة الشرعية، وجانب من الجوانب المشروعة فيه، والتي دل علىٰ اعتبارها الأدلة والقواعد:

١ - تفويض مهام السلطة، كتعيين السفراء والأمراء والعمال وقادة الجيوش.

٢ - القيام بواجبات السلطة، من حفظ الحقوق، والأمن، والمال العام، والرقابة، والفصل بين المتخاصمين في القضاء، ومنه القيام بما يجب علىٰ السلطة القيام به من أحكام الشرع كالحدود ومنع المنكرات.

٣- المنع من بعض المباحات، أو تقييد بعض التصرفات.

٤ - الإلزام بقول معتبر، عند الحاجة إليه في سياسة أمر الدولة.

٥ - العقوبات والتعازير.

٦ - تعيين القائمين بالفروض الكفائية.

٧- الاختيار فيما وكل إليه من المصالح، كعقد الهدنة والصلح[1].

---

(١) ويمكن أن ندخل بعض هذه الأوجه في بعض، لكني أفردت ما أراه صالحاً أن يكون وجهاً معتبراً في السياسة الشرعية، وله اعتبار مؤثر في النظر الفقهي، فيستحق أن يفرد لأهميته وقوة تأثيره.

المقدمة العاشرة

خصائص السياسة الشرعية

من التعبيرات الشائعة في عصرنا: التعبير بلفظ خصائص الإسلام، ويقصد به وضع أصول عامة يتميز بها الإسلام عن غيره من الأديان والاتجاهات الأخرىٰ، وهو اجتهاد حسن في التأليف المعاصر، تدفعه حاجة ماسة إلىٰ الكتابة في مثل هذا المنحىٰ، نظراً لتأثر كثير من المسلمين بالثقافة الغربية وأصولها الفكرية، بما يحتم ضرورة صيانة المسلمين من هذا التأثر بتعظيم الدين في قلوبهم.

والخصائص هو أسلوب معاصر للحديث عن محاسن الإسلام، وتقريب القلوب إليه، وقد اتخذ المعاصرون عدة أساليب لتحقيق هذه الغاية، سواء تحدثوا مباشرة عن محاسن الإسلام، أم تحدثوا عن موضوعات أخرىٰ تحقق المقصود ذاته، وهي استجابة إيجابية حية للتحديات المعاصرة التي تتسبب في إضعاف مكانة الدين في قلوب الناس، بما يفرض ضرورة الاجتهاد في الحديث عن محاسن الإسلام وتوضيح صورته.

ويمكن أن نتلمس جهود المعاصرين في تحقيق هذا الهدف في عدة أنماط في التأليف، ومنها:

١- الخصائص العامة.

٢- بيان فضائل الأحكام وقواعد التشريع.

٣- بيان الأصول العامة للإسلام من عقائد وعبادات وأخلاق.

٤- بيان علاج الإسلام لعدد من المشكلات المعاصرة.

٥- الحديث عن الأنظمة في الإسلام كالنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

٦- الحديث عن الأخلاق في الإسلام من الرحمة والتعاون والإحسان والكرم وغيرها.

٧- الكتابة في محاسن التاريخ الإسلامي من السيرة النبوية، ثم عصر الخلفاء الراشدين، ثم من بعدهم.

٨- بيان مساوئ ما في النظم والمجتمعات والاتجاهات المخالفة للإسلام.

٩- الحديث عن المصالح والمقاصد والغايات التي جاءت الشريعة بها.

١٠- بيان موقف الإسلام من المفاهيم والقيم الشائعة في العصر الحاضر كالحريات وحقوق الإنسان.

١١- المقارنة بين الإسلام وبقية الأديان والاتجاهات والمذاهب [١].

ونحو هذه المداخل الجيدة التي تهدف لخطاب شرعي معاصر، وفي كل جانب منها عدد كبير من المؤلفات، وهي تتفاوت في تميزها، وانضباطها العلمي، والتزامها بالمنهج الفقهي.

فالخصائص هي أحد هذه الأساليب الجيدة والمداخل المهمة في الكتابة المعاصرة.

تهدف الكتابة في الخصائص لتحقيق ثلاثة أهداف أساسية:

الهدف الأول: دعوة غير المسلمين إلىٰ اعتناق الإسلام، من خلال التعريف بالإسلام، وعرض محاسنه، وإزالة الشبهات عنه.

الهدف الثاني: وضع تصورات كلية تميز الإسلام عن غيره من الأديان والاتجاهات والمذاهب الأخرىٰ، حتىٰ يعرف المسلم الحدود الفاصلة بين الإسلام وغيره في كافة المجالات.

---

(١) انظر في مناهج التأليف في محاسن الإسلام عند المتقدمين والمعاصرين، وبعض المؤلفات في ذلك: محاسن الإسلام، لأحمد السيد ٩ - ١٣.

فهي تسعىٰ إلىٰ استقلال التصور الإسلامي عن غيره، وتميزه في كافة الأمور، وأن وجود المشتركات لا يغفل عن أصول التباين.

الهدف الثالث: تعزيز الولاء للدين، وتعميق اليقين بأحكامه، والقناعة بتشريعاته.

وحين ننظر في مصطلح الخصائص المعاصر نضع الملحوظات التالية:

١ - أنها تتميز بالعمومية، فهي تتحدث عن مبادئ كليَّة عامة تظهر جمال الإسلام وحسن أحكامه، فيقال: إن من خصائص الإسلام الربانية، أو الشمول، أو نحو ذلك، فهي ليست قاعدة للاستدلال، أو النظر في تفاصيل الأحكام، لكنها مفيدة في تعميق الإيمان، وتبيين الفروق الأساسية مع الاتجاهات والأديان المخالفة.

٢- أن هذه الخصائص تتكرر غالباً مع كل نظام في الإسلام؛ فحين تتحدث عن النظام الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الأخلاقي في الإسلام، ومثله الحديث عن الثقافة الإسلامية أو الدين الإسلامي أو الشريعة الإسلامية، فإن هذه الخصائص تتكرر، وهذا أمر غير مستغرب، لأن هذه الخصائص متعلقة بالإسلام فتوجد في أصول الأنظمة المتعلقة به، ولأن المقصد من وضع الخصائص هو تمييز النظام الإسلامي عن غيره، وتعميق الولاء والحب للشرع فهذا يتحقق في الحديث عن الإسلام أو عن بعض أنظمته، وإن كان الأولىٰ عند الحديث عن بعض الأنظمة في الإسلام أن يحدد لها خصائص تميزها ولا يكتفىٰ بمجرد الخصائص العامة.

٣- أن هذه الخصائص تقديرية اجتهادية، فعددها، أو تحديد عناصرها مما يحتمل النظر والتقدير، غير أن من المهم أن تكون معبرة عن أصول الإسلام حقيقة، فلا يذكر من الخصائص ما ليس كذلك، أو يترك العناية بما هو أهم منها، فمن الخلل الشائع أن يكتفىٰ في ذكر الخصائص بما هو متعلق بالشأن الدنيوي فيقتصر في ذكر الخصائص علىٰ ما هو مرتبط بالجوانب الدنيوية المحضة ولا يشار إلىٰ ما فيه عناية

بأمور التعبد، أو أعمال القلوب، أو مكانة الإيمان باليوم الآخر، ونحو ذلك مما هو من أصول الشريعة.

فصياغة الخصائص تتأثر بمقصد الكاتب وعنايته، ففيه مساحة اجتهادية فيما يعتبر من الخصائص، وفي دمج بعضها في بعض ما دام متعلقاً بالصياغة والتقسيم، أما إن تجاوز الكاتب هذه الحد إلىٰ تقصيد الشارع ما لم يقصده، أو إهمال ما قصده فقد تخطت الخصائص هدفها، ولم تعد سمات للإسلام، بل أموراً مسقطة عليه.

وحين ننظر في الأبحاث المعاصرة في الخصائص[1] يمكن أن نستخلص أبرز هذه الخصائص في الخصائص التالية:

١- الربانية: بمعنىٰ أن الأحكام مستمدة من الوحي من عند الله، فالاجتهاد فيها محكوم بأصل الرجوع إلىٰ الوحي، ونصوصه المُحْكمة.

٢- الشمول والكمال: فهي شاملة في تحقيق المصالح ودفع المفاسد، في أمور الدين والدنيا، والفرد والجماعة.

٣- التوازن: تراعي كافة الحاجات وفق ميزان عدل، لا يطغىٰ فيه مراعاة مصلحة علىٰ تضييع مصلحة أخرىٰ، فهو ميزان عدل يحفظ حق الفقير والغني، والصغير والكبير، والذكر والأنثىٰ، والحق العام والخاص، وغير ذلك.

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: خصائص التشريع الإسلامي، لفتحي الدريني ٣٥ - ٤٦، مصنفة النظم الإسلامية، لمصطفىٰ وصفي ١٣ - ١٥، ميزات الشريعة الإسلامية علىٰ القوانين الوضعية، لعبد الحميد طهماز ٥٣ - ١٠٣، موافقة قصد الشارع ومخالفته، لطارق بكيري ٣٦٣ - ٣٦٧، خصائص الإسلام الذي ندعو إليه، لإسماعيل علي محمد ١٠ - ٨٠، خصائص النظام الاقتصادي في الإسلام، لزيد الرماني ٤١ - ٧٢، السياسة الشرعية في كتاب فتح الباري، لصلاح أنور ٥٨ - ٦٤، فقه مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام، لفوزي بالثابت ٢٥ - ٣٣، السياسة الشرعية، لإبراهيم عبد الرحيم ٣٢ - ٤٣، و ٣٤٥ - ٣٦٦، أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي، لنمر أحمد السيد ١/ ٢٥٩ - ٣٥٨، المدخل لدراسة السياسة الشرعية والنظم المرعية، للغامدي ٦٢ - ٩٦.

٤- المبدئية والثبات: وذلك بأن الأحكام فيها قائمة علىٰ أحكام ثابتة لا تتغير إلا وفق منهج معتبر عند تحقق أسبابه المؤثرة، فلا يخضع للأهواء والأمزجة والشهوات والمصالح الخاصة.

٥- الواقعية، بصلاحية أحكامها لكل زمان ومكان.

٦- الوسطية، بقيام هذه الأحكام علىٰ عدل خيار وسط، لا غلو فيه ولا تفريط.

وهذه الخصائص متعلقة بالأحكام الشرعية في النظام السياسي أو في علم السياسة الشرعية، ولا يناسب أن تذكر في السياسة الشرعية كآلية نظر واجتهاد معتبر، لأن هذه مساحة تحتمل الاجتهاد والخطأ والخلاف السائغ، فلا يصح أن توصف بالكمال الموجود في هذه الخصائص، وإنما توصف بهذه الخصائص الأصول التي يستند هذا الاجتهاد إليها، أو مسائله الشرعية القطعية.

تنبيهات مهمة في الكتابة حول الخصائص:

وحتىٰ تكون الكتابة في خصائص السياسة الشرعية صحيحة، سواء كتب فيها بمثل الخصائص السابقة، أو حددت خصائص أكثر دقة، فإنه يجب مراعاة ما يلي:

١- أن تكون صادقة في التعبير عن مميزات الإسلام:

فالخصائص تعبِّر عن أمور مميزة للإسلام وأحكامه، فلا بد أن تكون هذه الخصائص متعلقة بأمور محكمة، وكاشفة في مجموعها عن حقيقة الإسلام وشموليته، فلا يصح أن تظهر بعض الجوانب دون بعض، ولا أن تعبر بصياغات ملتبسة يختلط فيها الحق بالباطل، أو تصاغ بطريقة عامة لا تكشف عن تميز يخص دين الإسلام.

٢- أهمية إبراز الأثر المميز لكل خاصية:

فحين نتحدث عن خصائص الإسلام لا بدَّ أن نبرز الأثر لكل واحدة منها، ولا

يقتصر الحديث علىٰ بيان معناها، وإثبات اعتبار الشريعة له.

فمثلاً، ما أثر كون النظام ربانيـاً؟ فلا يقتصر علىٰ بيان معنىٰ الربانية، وأنه من عند الله؛ وإنما يجب بيان أثر كون هذا النظام ربانيـاً علىٰ الجانب الاقتصادي أو الاجتماعي أو علىٰ الحياة العامة.

فقد يقول بعض الناس مثلاً: إن هذا قانون من عند الله، وهذا قانون من عند البشر، من غير وعي بالأثر المترتب عليه، لأن القانون الذي هو من عند الله سيطبقه البشر أيضـاً، فما يذكر من القصور علىٰ قوانين البشر موجود هنا، فيجب إبراز أثر كون الحكم يستند إلىٰ الوحي من ميزات لا تتحقق في غيره، كثبات الحكم وعدم إمكان تغيره في التصورات، وقوة القناعة به، وتقوية الالتزام به لارتباطه بالوعيد الأخروي مع العقوبة الدنيوية، ومراعاة الرقابة الذاتية فيه، بما لا يمكن أن يتحقق بالقوانين الوضعية، ومثل هذا يقال في بقية الخصائص.

وذلك أن الخصائص تسعىٰ لإثبات تميز الإسلام، وتعزز مكانته، وتقوي الولاء له، وهذا يفرض أهمية بيان الأثر لتحقيق هذا الهدف، والقدرة علىٰ إثبات ذلك تحتاج معرفة جيدة بالعلوم المعاصرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع ونحوها، لتجويد هذا الأمر.

٣- استحضار أن التميز مرتبط بالأصل وليس بالتطبيق:

فمن المهم التأكيد علىٰ أن تميز هذه الخصائص هو في جانب الأصل لا تطبيق الناس له، فحين نتحدث عن خصائص النظام الاجتماعي في الإسلام فنَسِمُه بالشمول، والكمال، والتوازن، فهذه أوصاف للأحكام الشرعية المتعلقة به، وأما النظام الاجتماعي في بلدٍ أو مجتمع معين، فليس بالضرورة أن يكون كذلك، بل تميز هذا النظام المعين يعتمد علىٰ مدىٰ التزامه بأحكام الإسلام، ومدىٰ اجتهاده في تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وبذل الأسباب المعتبرة لذلك.

واعتبار هذا الأمر مهم في الوعي بأن إظهار ما عند المذاهب والاتجاهات من قصور عملي بسبب ابتعادهم عن منهج الوحي، قد يقال بمثله علىٰ بعض المسلمين إذا فرطوا باتباع هذا المنهج.

وهذا يدعونا إلىٰ الأمر الرابع:

٤- أن التميز في الخصائص لا يلغي الاستفادة من النظم القائمة:

فالحديث عن الخصائص هو بيان لأوجه الأصول المميزة، وهذا لا يلغي إمكانية الاستفادة من النظم الأخرىٰ القائمة، بل مشروعية ذلك، فالتميز هو في أصول هذه الخصائص، غير أن تنزيل هذه الخصائص علىٰ الواقع يتطلب الاستفادة من التجارب والخبرات المشتركة لتحقيق المصالح ودفع المفاسد.

فحين نتحدث عن خصائص السياسة في الإسلام مقارناً بالنظام الديمقراطي الليبرالي المعاصر، فإننا نبرز الأصول الكلية للسياسة في حكم الشرع، ولا يعني هذا إلغاء كل ما في النظم السياسية المعاصرة من أدوات مهمة، وتجارب نافعة، فانتماء السياسة إلىٰ الإسلام، ووصفها بالشرعية لا يعني أنها تزيل كل ما هو قائم، ولا أن كل وسيلة لا بد أن تتغير إذا طبقت، بل الأصل في الوسائل والأدوات هو الإباحة، وكل ما يحقق المصلحة ويدفع المفسدة فهو معتبر، ما لم يخالف حكماً شرعياً، فالخلاف مع هذه النظم هو خلاف في المرجعية، لا خلاف في أصل اعتبار المصالح، أو حفظ الحقوق، أو تحقيق العدل، أو سد الحاجات الإنسانية المختلفة.

المقدمة الحادية عشرة

ثمرات السياسة الشرعية

النظر إلىٰ ثمرات السياسة الشرعية يمكن أن يتحقق من زوايا عدة، فالسياسة الشرعية لها ثمرات علىٰ جوانب عدة، فلها ثمرات علىٰ:

١- المجتهدين والحكام.

٢- النظام السياسي الذي يحكم الناس.

٣- المحكومين، وهم عموم الناس.

٤- النظر الفقهي والاجتهاد المعتبر في النصوص الشرعية.

فالثمرات مادة واسعة يصعب حصرها، ويجتهد كل باحث في تقديم أنسب ما يراه محققاً لهذا العنوان المهم، الذي يكشف عن جوانب أهمية هذه السياسة الشرعية.

وثمرات السياسة الشرعية تتأثر بالدوافع التي حفزتها، فثم عوامل جديدة في عصرنا هي التي حفزت العناية بالسياسة الشرعية، وأعطتها تلك الأهمية الكبيرة، وكانت هي الدافع للحركة الفقهية الكبيرة في التأليف والبحث في السياسة الشرعية، لأنها ترىٰ في السياسة الشرعية طريقاً لتحقيق هذه الثمرة، ويمكن أن نرد هذه العوامل المحفزة، التي هي في الوقت نفسه ثمرات السياسة الشرعية في عصرنا إلىٰ الآثار والثمرات التالية:

الأثر الأول: مراعاة المتغيرات المعاصرة.

فهذه العوامل الكبرىٰ في عصرنا حفزت ضرورة الاجتهاد المعتبر الذي يراعي

هذه المتغيرات الكبرىٰ حتىٰ يقدم موقفـًا شرعيـًا صحيحـًا يفقه أثر هذه العوامل بما لا يخالف أحكام الشريعة.

وإذا كان فقهاؤنا الأوائل - رحمهم الله - قد أفردوا التأليف فيما سموه بالنوازل أو الوقائع وهي المستجدات الفقهية التي لم تكن موجودة فيمن قبلهم؛ فإن الأمر في عصرنا قد ازداد صعوبة وتعقداً، إذ إن العصر كله أصبح متغيراً، وأحدث شكلاً مختلفـًا وصورة جديدة للواقع لم تكن مألوفة فيما سبق، بما يحتم ضرورة الاجتهاد المعتبر.

ويمكن تلخيص أبرز المتغيرات المؤثرة في عصرنا فيما يلي:

١- ضعف المسلمين في كافة الجوانب المادية، ووقوع كثير من المسلمين تحت سيطرة القوىٰ الغربية، وتأثيرها المباشر في صياغة حياة الناس وعقولهم، وما تبع ذلك من تأثر واسع جداً بقيم الثقافة الغربية وأخلاقها وسلوكياتها.

٢- دخول القوانين والنظم الوضعية التي أصبحت تحكم كثيراً من بلدان العالم الإسلامي، بحيث لم تعد المرجعية للشريعة، ولا الحاكمية لكلام الله وكلام رسوله ﷺ.

٣- المستجدات الحديثة والنوازل في كافة المجالات، التي تفرض ضرورة البحث المتواصل القوي لهذه المستجدات، ودراسة المتغيرات التي تحملها، ومدىٰ تأثيرها علىٰ النظر الفقهي، وقياس الحاجة والضرورة المصاحبة لها، وهي متغيرات ضخمة في الاقتصاد والسياسة وغيرها.

٤- الاختلاف والافتراق الذي مزق المسلمين، وفرق كلمتهم، فأصبحوا شيعـًا وأحزابـًا، واختلفوا في كل شيء، حتىٰ في أصول الإسلام ومحكماته، فأصبح كثير من الناس يرفض حاكمية الشريعة ويتبنىٰ مرجعيات أخرىٰ، ونشأت في المسلمين اتجاهات ومذاهب لا ترفع بالوحي رأسـًا، أو تنقاد لمرجعيات مزاحمة له، وحتىٰ الداعون إلىٰ تحكيم الشريعة تجد بينهم من الاختلاف والافتراق ما يكون سببـًا لتشكيك بعض الناس في هذا الأصل.

ففي مثل هذه المتغيرات الكبرىٰ، لا بد من سياسة شرعية تجتهد في تحقيق المصالح وتدفع المفاسد بما لا يعارض النصوص الشرعية؛ إذ إن هذه المتغيرات تدفع إلىٰ ترك الشريعة، والإعراض عنها، وتلبس الحق بالباطل، وتسبب الإعراض عن اتباع الشرع، ويوظفها خصوم الإسلام في تزهيد الناس بدينهم، وتشكيكهم بصلاحيته لكل زمان ومكان، فتأتي السياسة الشرعية لتثبت زيف هذه الدعاوىٰ، وأنه يمكن تحقيق المصالح، ودفع المفاسد، وسد الحاجات، وحفظ الحقوق، ومراعاة المتغيرات وفق اجتهادٍ خاضع لحدود الشريعة.

الأثر الثاني: الاستغناء عن القوانين والسياسات الوضعية.

فمن المصائب الكبرىٰ التي حلت بالعالم الإسلامي في عصرنا الخضوع لغير الوحي في القضاء والقوانين، حيث أصبحت القوانين المستوردة هي الحكم في كثير من بلدان العالم الإسلامي ولو كانت مخالفة للوحي، وقد كان هذا محفزاً لأهل العلم والدعوة والإصلاح أن يعتنوا بباب السياسة الشرعية ليكون بديلاً عن هذه النظم المستوردة، فحتىٰ لا تكون الحاجة أو المصلحة سبباً للجوء إلىٰ هذه النظم تأتي هذه السياسة بديلاً يصون المسلمين عنه.

وهذه العناية مبنية علىٰ وعي بأن التقصير في الاجتهاد السياسي المعتبر مؤثر في اللجوء إلىٰ هذه القوانين، وأنه يغذي وجودها، ويعزز من بقائها، وهذا ليس أمراً جديداً فقد كان ظهور السياسة في مقابل الشرع في التاريخ الإسلامي سببه التقصير في النظر الفقهي في مراعاة المصلحة المعتبرة بما دفع الحكام إلىٰ اتخاذ سياسة موازية للقضاء الشرعي لتحقق لهم هذه المصالح ثم توسعوا بعد ذلك في المظالم، كما ذكرناه سابقاً في مبحث ما بين السياسة والشرع.

وهذا ليس من قبيل التسويغ لترك الشريعة، بل من باب البحث عن الأسباب المؤدية لذلك حتىٰ نحترس منها، وإلا فلا يسوغ للمسلم أن يتجاوز أحكام الشريعة

حتىٰ ولو قصر الفقهاء أو الأمراء أو غيرهم في العمل بها، فكل إنسان محاسب بعمله، ولا عذر له بتفريط غيره.

الأثر الثالث: تحكيم الشريعة على أرض الواقع.

والاستغناء عن هذه النظم الوضعية يتحقق إذا حكمت الشريعة، وأصبحت هي الدستور الأعلىٰ الذي لا تتجاوزه بقية القوانين، وهو ما كان عليه المسلمون طيلة تاريخهم الطويل، فلم يكن ثَمَّ حكم عليهم في دمائهم وأموالهم وأعراضهم إلا أحكام الشريعة، قبل أن تبتلىٰ الأمة الإسلامية بالقوانين الوضعية بعد الاستعمار.

فالسياسة الشرعية هي أداة تحكيم الشريعة في أرض الواقع، وهو أمر يتطلب اجتهاداً في فقه الأحكام، وكيفية تنزيلها، والمتغيرات المعاصرة المزاحمة لها، ومراعاة شروط القدرة والإمكان، ومآلات الأحكام، وكل ذلك يتطلب سياسة شرعية، وبدونها فإنه لا يمكن تحكيم الشريعة.

وتحكيم الشريعة واقعياً مما يقوي القناعة بها نظرياً في تصورات الناس، ويجلي أصول العدل والإحسان والرحمة التي تقوم عليها الشريعة، فالسياسة الشرعية طريق وسبب للوصول إلىٰ هذا النموذج نظرياً وعملياً، ومجال كاشف لتوضيح الفروق بين منهج الإسلام ومنهج غيره في كافة النظم.

الأثر الرابع: تحقيق المصالح ودفع المفاسد في إدارة شؤون الناس.

ومن ثمرات السياسة الشرعية أنها تحقق المصالح وتدفع المفاسد عن الناس، وهذا لا يتحقق بمجرد الأماني، بل لا بد من اجتهاد حقيقي، وعمل دؤوب، وأخذ بسنن التمكين حتىٰ يتحقق هذا، وهذه المعاني تتحقق في مفهوم السياسة الشرعية.

الأثر الخامس: تفعيل الاجتهاد المعاصر وتقوية أدواته.

وهي ثمرة ملحَّة لأجل تحقق القدرة علىٰ جلب المصالح ودفع المفاسد، فالوصول إلىٰ المصالح في عصرنا قد أصبح معقداً، ومختلطاً بأمور كثيرة.

وإذا كان الاجتهاد في الفقه هو بذل الوسع للوصول إلىٰ الحكم الشرعي، فإن بذل الوسع في الوصول إلىٰ الأحكام في عصرٍ معقد مثل عصرنا يتطلب الاطلاع علىٰ معارف كثيرة، وأنظمة متعددة تؤثر في موازين المصالح والمفاسد.

فمن آثار السياسة الشرعية الحميدة أنها تسعىٰ لتقوية الاجتهاد المعاصر الذي سينظر في المصالح المجتلبة ويدفع المفاسد وفق الشريعة.

ومن تقوية الاجتهاد العناية بفقه الواقع المعاصر، ودراسة العلوم والمعارف المؤثرة في صياغته، والعناية بالأدوات والوسائل المؤثرة في أفكاره وسلوكياته، ولا يمكن تحقيق المصالح وسد الحاجات ودرء المفاسد مع التقصير في هذه المجالات العصرية.

الأثر السادس: جمع كلمة المسلمين.

فاجتماع الكلمة وتوحيد الصف وتآلف القلوب، هو مما تعظم معه المصالح، وتقل المفاسد، ويخف الشر، وهو المسار الذي تحققه السياسة الشرعية، لأنها تدبر شأن الناس عموماً، فتجتمع عليها الكلمة، وتتألف القلوب.

ومن آثار السياسة في جمع الكلمة أنها تسعىٰ لحكم خاضع للشريعة، وتحكيم الشريعة هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن يجتمع الناس عليه، وأما دون تحكيم الشريعة فلا يمكن أن يجتمع المسلمون علىٰ مرجعية من خارج دينهم، فمهما اجتهدوا في التأليف والتقريب وسد المفاسد فإن الافتراق والاختلاف لا بد أن يظهر، فلن يجمع قلوب المسلمين ككتاب ربهم.

الأثر السابع: التيسير على الناس.

فإن التيسير أصل شرعي معتبر، ومقصد من مقاصد الشريعة الظاهرة، كما قال تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فأحكام الشريعة كلها يسر، وما يقع للناس من حرج وضيق فمردُّه إلىٰ تقصير منهم في معرفة الشرع أدىٰ بهم إلىٰ تمسك بما فيه حرج وهو ليس من الشرع، أو تفريط في التمسك به، أبعدهم عن أحكام دينهم فثقلت عليهم الأحكام وتحرجوا منها بسبب بعدهم وتفريطهم، وإلا فذات الأحكام ليس فيها حرج ولا ضيق.

والسياسة الشرعية اجتهاد فقهي معتبر يسعىٰ لتحقيق مقاصد الشريعة ومنها التيسير علىٰ الناس، بما لا يخالف الشريعة، فليس من السياسة الشرعية قصد التيسير ولو خالف الشرع، كما أن السياسة اجتهاد مصلحي، ومن أعظم ما ييسر علىٰ الناس جلب المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم.

الأثر الثامن: الاستفادة الإيجابية من التجارب والخبرات المعاصرة.

فالسياسة الشرعية في سعيها لتحقيق المصلحة الموافقة للشريعة لا تلغي كل ما هو موجود، أو تنسف كل قائم، بل هو اجتهاد حي فطن، يتقصد البحث عن المصالح أيّاً ما كانت، فلا يضره منشأ هذه المصلحة، وإنما يحرص علىٰ عدم مخالفتها للشريعة.

فالاجتهاد في السياسة الشرعية يقتضي الاستفادة من التجارب والخبرات المعاصرة، التي حققت مصالح كبرىٰ لأوطانها وشعوبها، فتمسك السياسة الشرعية بمرجعية الوحي يقتضي رفض ما يخالف ذلك من المرجعيات المزاحمة لها كالليبرالية والعلمانية، وليس رفض المنجزات والتجارب والخبرات الحياتية التي انتفع بها الناس، وصلحت بها أمورهم، وحفظت بها حقوقهم.

الأثر التاسع: ضبط المسار الاجتهادي.

فالسياسة الشرعية تسعىٰ في اجتهادها المصلحي للمحافظة علىٰ أصلين أساسيين بتوازن دقيق؛ فهي تلتزم بحدود الشريعة وأصولها ونصوصها، وتراعي تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فلا يطغىٰ فيها جانب علىٰ جانب، فغياب السياسة الشرعية يفتح المجال لأنواع من الغلو أو التفريط في النظر للأحكام والوقائع، بين غلوٍّ في اعتبار المصالح حتىٰ تعطل أصولاً أو نصوصاً، وتفريطٍ في اعتبارها بدعوىٰ التمسك بالنصوص، وكل هذا مبني علىٰ قصور في النظر والاجتهاد.

الأثر العاشر: تقديم الصورة الحقيقية للإسلام وأحكامه.

وهي ثمرة لكل ما سبق من الثمار، فإن المقصد هو تعبيد الناس لربهم، وبيان الحق، وتقريبهم له، وتيسير إقامة أحكامه، ودفع الشبهات والعوائق عنه، وتقويم المسار في كيفية الوصول إليه، وكيفية فهم أحكامه، وذلك كله مما يحقق تقديم الصورة الحقيقية للإسلام، ولنظمه، ولأحكامه، في ظل التشويه الكبير، والتحريف العظيم، والمكر الكبَّار الذي يُكاد لأحكامه، بما أثر علىٰ قطاع واسع من المسلمين، وربما ساهمت بعض المواقف أو الآراء الخاطئة في تعميق هذه التصورات المشوهة، فيأتي الاجتهاد الشرعي المعتبر في السياسة الشرعية ليصحح الصورة، ويقوِّم الانحراف.

وقد عبَّرت بتقديم الصورة الحقيقية ولم أقُل: تجميل الإسلام أو تحسين صورته، لأن شريعة الله ليست بحاجة إلىٰ تجميل وتحسين، فهي بالغة الكمال في الحسن والجمال؛ وإنما الحاجة متعلقة بتقديم هذه الصورة للناس، وإزالة العوائق عنها.

المقدمة الثانية عشرة

مصادر السياسة الشرعية في التراث الفقهي

العناية بالسياسة الشرعية - سواء من جهة الاجتهاد المصلحي في الشأن العام، أم من جهة العناية بأبواب السياسة ومسائلها المختلفة - كانت واسعة عند الفقهاء المتقدمين، والمادة الفقهية في ذلك ضخمة، فالتأليف في السياسة الشرعية وإن كان في عصرنا أكبر من جهة الاستقلال بالتأليف، وكثرة المسائل والفروع المستجدة، لكن هذا لا يعني ندرة الكتابة التراثية، بل هي واسعة.

فمن الخطأ القول بقلة عناية المتقدمين بهذا الباب، فهذا قصور في النقد، وسببه يرجع لثلاثة أمور:

الأمر الأول: البحث عن مسائل أو أحكام معيَّنة مما تمس الحاجة إليه في عصرنا؛ كالنظر في كيفية إدارة شأن الدولة، والتداول السلمي لها، وعمل السلطات الثلاث، وأدوات الرقابة والمحاسبة، ونحو ذلك، فلما لم يجدوا ما يشفي الغليل في الكتابات المتقدمة ظنوا أن مردَّ ذلك إلىٰ إهمال العناية بهذه الأبواب.

وهذا القصور إن وجد فينبغي أن يوجه إلىٰ البحث الفقهي المعاصر، لا إلىٰ الكتابة الفقهية المتقدمة التي لم تعرف هذه المباحث، ولم تدخل هذه القضايا في إمكانها ولا حاجاتها.

ولهذا فأثر البحث الفقهي أن يقدم المادة الخام التي تبنىٰ عليها المتغيرات المعاصرة، لا أن يضع لك جواباً مفصلاً عن أمور لم تكن ممكنة في عصرهم، ولا محققة للمصلحة في زمانهم، ولهذا فإذا توسع الفقهاء في عرض بعض تفاصيل

حال زمانهم وولاياتهم فإن الثمرة في ذلك لن تكون كبيرة، كمثل التفصيل في أنواع الوزارات، أو تفاصيل الإمارات، فإن هذه التفاصيل ليس لها أثر كبير بسبب أنها تابعة للعرف الزماني.

الأمر الثاني: البحث عن طريقة معينة في التأليف، كنظرية جامعة للسياسة الشرعية، أو قواعد كلية حاكمة لهذا الباب، أو فلسفة شمولية له، أو أعلام متخصصين فيه، ونحو ذلك مما لا ينازَع في أهميته، لكنه متعلق بحاجة كل عصر، فهذا يحتم أهمية العناية بالتأليف السياسي وفق هذه المقاصد، لا أن ينتقد من لم يكتب علىٰ وفقها من الفقهاء السابقين، لأنه قد لا يكون ثم حاجة لها أصلاً في زمانه.

الأمر الثالث: البحث عن مؤلفات خاصة مفردة بالسياسة تجمع كافة المسائل والفروع المتعلقة بها، ولأن المؤلفات في هذا الأمر قليلة نسبياً، ظن بعض الناس أن عناية الفقهاء بهذا الباب ضعيفة أو قاصرة.

والغلط هنا في التقصير في بحث المادة من مظانها، ولو تتبعنا المظان الفقهية لبحث مسائل السياسة الشرعية فسنجدها واسعة جداً.

وهذا يعني أن النقد للتقصير في السياسة الشرعية ينبغي أن يكون موجهاً إلىٰ اجتهادات معينة يثبت ما فيها من قصور أو غلط، أو إلىٰ كتب أو مؤلفين معيَّنين ويُظهِر ما وقعوا فيه بعلم وعدل، فالمقصود ليس منعاً من أي نقد، فما زال الفقهاء ينتقد بعضهم بعضاً، فالنقد الفقهي الذاتي أمر ضروري للنظر الفقهي؛ وإنما الذي ينتقد هنا هو النقد العام بقلة العناية، وهو غير صحيح.

وسنستعرض هنا أبرز هذه المجالات، مع ذكرٍ لأهم المؤلفات في كل مجال:

المجال الأول: الكتب المفردة في الإمامة والولاية العامة.

ومن أهمها:

١. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن الماوردي (٤٥٠هـ).

٢. الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ الفراء (٤٥٨هـ).

٣. الغياثي، أو غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي الجويني (٤٧٨هـ).

٤. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لابن جماعة (٧٣٣هـ).

٥. حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، لمحمد بن الموصلي (٧٧٤هـ).

٦. توضيح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة، لابن المبرد (٩٠٩هـ).

٧. الولايات، لأبي العباس الونشريسي (٩١٤هـ).

٨. رسالة في الإمامة العظمىٰ، لمحمد ميارة (١٠٧٢هـ).

٩. الأجوبة الحسان في الخليفة والسلطان، لعبد القادر الفاسي (١٠٩١هـ).

المجال الثاني: الكتب المفردة في أحكام القضاء، وما يتبع هذه الولاية من أحكام.

ومن المؤلفات المهمة في هذا المجال:

١. أدب القاضي للخصاف (٢٦١هـ)، وشروحه كشرح الجصاص (٣٧٠هـ)، والصدر الشهيد (٥٣٦هـ).

٢. روضة القضاة وطريق النجاة، لأبي القاسم السمناني (٤٩٩هـ).

٣. صنوان القضاء وعنون الإفتاء، لعماد الدين الأشفورقاني (٦٣٦هـ).

٤. أدب القضاء، لابن أبي الدم الشافعي (٦٤٢هـ).

٥. أدب القضاء، للسروجي (٧١٠هـ).

٦. معين الحكام علىٰ القضايا والأحكام، لابن عبد الرفيع (٧٣٤هـ).

٧. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدين الطرابلسي (٨٤٤هـ).

المجال الثالث: الكتب المفردة في الجهاد والقتال.

ومن ذلك:

١. سير الأوزاعي (١٥٧هـ).

٢. السير، لأبي إسحاق الفزاري (١٨٨هـ).

٣. الرد علىٰ سير الأوزاعي، للقاضي أبي يوسف (١٨٢هـ).

٤. السير الكبير، لمحمد بن الحسن (١٨٩هـ).

٥. الإنجاد في أبواب الجهاد، لابن المناصف (٦٢٠هـ).

٦. مشارع الأشواق إلىٰ مصارع العشاق، لابن النحاس (٨١٤هـ).

المجال الرابع: الكتب المفردة في السياسة الشرعية وتصرفات الحكام.

ومن ذلك:

١. الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين القرافي (٦٨٤هـ).

٢. السياسة الشرعية في إصلاح الرعية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ).

٣. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ).

٤. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، لبرهان الدين بن فرحون (٧٩٩هـ).

٥. السياسة الشرعية، لإبراهيم خليفة الشهير بدده أفندي (٩٧٣هـ).

ويمكن أن يدرج معها، وإن لم يكن مخصصاً في السياسة الشرعية، لاختصاصه بالمصالح:

٦. القواعد الكبرىٰ، أو قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام (٦٦٠هـ).

المجال الخامس: الكتب المفردة في الأموال والخراج.

ومن ذلك:

١. الخراج، لأبي يوسف (١٨٢هـ).

٢. الخراج، ليحيىٰ بن آدم (٢٠٣هـ).

٣. الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ).

٤. الأموال، لابن زنجويه (٢٥١هـ).

٥. الاستخراج لأحكام الخراج، لابن رجب (٧٩٥هـ).

المجال السادس: الكتب المفردة في أدب الملوك، وكيفية سياستهم للرعية:

ومن ذلك:

١. التبر المسبوك في نصيحة الملوك، لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ).

٢. سراج الملوك، لأبي بكر الطرطوشي (٥٢٠هـ).

٣. المنهج المسلوك في سياسة الملوك، لعبد الرحمن الشيزري (٥٩٠هـ).

٤. بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق (٨٩٦هـ).

المجال السابع: الكتب المفردة في الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن ذلك:

١. نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبد الرحمن الشيزري (٥٩٠هـ).

٢. نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لابن بسام (٦٢٦هـ).

٣. معالم القربة في طلب الحسبة، لابن الإخوة (٧٢٩هـ).

٤. الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابن أبي بكر الصالحي (٨٥٦هـ).

المجال الثامن: الكتب المفردة في أحكام أهل الذمة.

ومنها:

١. أحكام أهل الذمة، لابن القيم (٧٥١هـ).

٢. المذمة في استعمال أهل الذمة، لابن النقاش (٧٦٣هـ).

المجال التاسع: الأبواب الفقهية في المدونة الفقهية.

وذلك في أبواب ضمن الكتب الفقهية هي مظنة للبحث السياسي، ومن ذلك:

القضاء، والجهاد، والحدود والتعزير، وقتال أهل البغي، وأحكام المحاربين، وصفات الأئمة.

المجال العاشر: الأبواب في المدونة العقدية.

وذلك كباب الإمامة في عامة كتب العقائد.

والتقسيم بهذه الطريقة مفيد للكشف عن اتساع المادة التراثية في السياسة الشرعية، ويمكن تقديم المصادر بطرق أخرىٰ بحسب الهدف المراد، كدراسة هذه المصادر من جهة تاريخية، بتتبع تاريخ الكتابة في السياسة الشرعية، ومراحل التطور فيها[1].

---

(١) انظر مراحل التأليف وفق هذه الطريقة، وعرض مختصر لأبرز المؤلفات في ذلك: المدخل إلىٰ السياسة الشرعية والأنظمة المرعية ٢٥٧ - ٣١٠، وفي عرض مفصل لأسماء ما كتب في الجانب السياسي من القرن الثاني وحتىٰ نهاية القرن التاسع، انظر: السياسة الشرعية، لعبد الغني مستو ١٠٥ - ١١٥.

الفصل الثاني

السياسة في عهد النبي ﷺ

الفرع الأول

التصرفات النبوية

من الأبواب الفقهية المرتبطة بالسياسة الشرعية ما يتعلق بدراسة التصرفات النبوية؛ وذلك أن من التصرفات النبوية ما هو متعلق بالجانب السياسي.

والمراد بالتصرفات النبوية: أن النبي ﷺ يتصرف في بعض الأحكام باعتباره حاكمًا للناس ورئيسًا عليهم، ويتصرف في بعض القضايا باعتباره قاضيًا بينهم يفصل بين خصوماتهم، ويتصرف باعتباره مشرعًا يبلِّغ أحكام دينهم، مفتيًا يبين لهم ما يحتاجون من دينهم، فالنبي ﷺ يجمع بين كونه إمامًا وقاضيًا ومبلِّغًا ومفتيًا، وقد يخفىٰ علىٰ بعض الناس الوعي بهذا التمييز فيقع في الغلط في فهم الحكم الشرعي بسبب عدم معرفته لهذه القاعدة.

(١) **فتصرفه عليه الصلاة والسلام باعتباره إمامًا**: يعني أن هذا التصرف خاص بالحكام، لا يحل لآحاد الناس أن يفعلوه اقتداء بالنبي ﷺ، لأن النبي ﷺ لم يفعله إلا باعتباره حاكمًا، وذلك مثل تجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وإقامة الحدود، فهذه أحكام سلطانية أقامها النبي ﷺ، فيقيمها مِن بعده الحكام والسلاطين، فلا يسوغ لأحدٍ أن يقول: سأقيم الحدود كما أقامها النبي ﷺ، لأن تصرفه عليه الصلاة والسلام فيها كان تصرفًا باعتباره إمامًا.

(٢) **كما أن النبي ﷺ يتصرف باعتباره قاضيًا**: فيفصل بين الخصوم، وذلك كالإلزام بأداء الديون وفسخ الأنكحة ونحو ذلك، وهذا يعني أن هذا التصرف يتعلق بالقضاة وليس لآحاد الناس.

(٣) كما يتصرف النبي ﷺ باعتباره مشرعـاً: يبلغ الأمة دينها وكلام ربها، ومفتياً يجيب عما يسألون من أحكام دينهم، وهذا عام لجميع الناس[١].

وهذا هو الغالب في الأحكام الشرعية، كما أنه هو الأصل، فلا يترك إلا بدليل يكشف أن تصرفه عليه الصلاة والسلام كان باعتباره إماماً أو قاضياً.

ويذكر العلماء لهذه القاعدة في التمييز بين التصرفات النبوية أمثلة شهيرة، منها:

المثال الأول:

قول النبي ﷺ: (من أحيا أرضـاً ميتة فهي له)[٢]. فقد اختلف الفقهاء في تفسير هذا التصرف علىٰ رأيين:

الرأي الأول: أن هذا التصرف كان باعتباره إمامـاً[٣]، وبناءً عليه فلا يحق لأحد أن يحيي الأرض ويتملكها إلا إذا رخص له السلطان بذلك، لأنهم يرون هذا الحديث مبنيـاً علىٰ تصرف النبي ﷺ باعتباره إمامـاً.

الرأي الثاني: أن هذا التصرف كان باعتباره مشرعـاً وليس لكونه سلطانـاً[٤]، فجعلوا الحكم عامّـاً لكل الناس، فكلٌّ من أحيا أرضـاً ميتة فهي له.

---

(١) انظر في معرفة قاعدة التصرفات النبوية، ما كتبه القرافي في الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ٤٥ - ٤٩، وفي الفرق الـ (٣٦) من كتابه الفروق ١/ ٢٠٥ - ٢٠٩، وفي الذخيرة ٣/ ٤٢١ - ٤٢٢، و٦/ ١٥٧ -١٥٨، و٩/ ١٦٠ - ١٦١، وانظر في كلام غيره من العلماء: القواعد الكبرىٰ ٢/ ٢٤٤، إحكام الأحكام شرح أحاديث سيد الأنام، لابن دقيق العيد ٤/ ٣٧٧، زاد المعاد، لابن القيم ٣/ ٤٢٩ -٤٣٠، الأشباه والنظائر، للسبكي ٢/ ٢٨٥ - ٢٨٦، البحر المحيط ٨/ ٢٥٤، شرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي ٦/ ٤٧٨ - ٤٧٩، التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول، للإسنوي ٥٠٩ - ٥١٠، التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو ٢/ ٣٨ - ٣٩، التحبير شرح التحرير ٨/ ٣٩٠٥ - ٣٩١٠، حجة الله البالغة، للدهلوي ١/ ٢٢٣ - ٢٢٤، مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور ٢٠٧ - ٢٣٠.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٣٥).

(٣) وهو مذهب الحنفية والمالكية، انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٩٤، الذخيرة ٦/ ١٥٦.

(٤) وهو مذهب الشافعية والحنابلة، انظر المهذب ١/ ٤٢٣، الروض المربع ٢/ ٤٢٥.

المثال الثاني:

قول النبي ﷺ لهند بنت عتبة: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)[١].

فذهب جمهور الفقهاء[٢] إلىٰ أن هذا حكم قضائي، وبناءً عليه: فلا يجوز للمرأة أن تأخذ من مال زوجها إلا بحكم قضائي.

وذهب غيرهم: إلىٰ أنه تشريع عام، فيجوز للمرأة أن تأخذ من مال زوجها بالمعروف إذا قصَّر في حقها[٣].

المثال الثالث:

قول النبي ﷺ: (من قتل قتيلاً له عليه بيِّنة فله سلبه)[٤].

فذهب فريق من أهل العلم: إلىٰ أن هذا التصرف النبوي كان باعتباره إمامًا، وبناءً عليه فلا بد من إذن الإمام حتىٰ يستحق المجاهد سلب القتيل[٥].

وذهب فريق آخر: إلىٰ أن هذا التنفيل من باب التشريع العام المستحق بقول النبي ﷺ ولا يشترط له إذن الإمام[٦].

ونحو هذه الأمثلة[٧].

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٧٦٩ برقم (٢٠٩٥).

(٢) وهم الحنفية والمالكية والشافعية، انظر: المبسوط ١٧/ ٣٩، الاستذكار٧/ ٩٤، مغني المحتاج ٣/ ٤٤٨.

(٣) وهو مذهب الحنابلة، انظر: المغني، لابن قدامة (٨/ ١٩٥).

(٤) أخرجه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١).

(٥) وهو مذهب الحنفية والمالكية، انظر: الهداية شرح البداية ٢/ ١٤٩، حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٢/ ١٩١.

(٦) وهو مذهب الشافعية والحنابلة، انظر: نهاية المحتاج (٦/ ١٤٤)، الإنصاف، للمرداوي ٤/ ١٤٨.

(٧) للاطلاع علىٰ عدد من المسائل التي وقع فيها خلاف العلماء بسبب الاختلاف في تحديد التصرف، انظر: تصرف النبي ﷺ بين الإمامة والقضاء والإفتاء، لعبد المحسن الريس ٤٨٠ - ٤٩٢.

فكما ترىٰ، الخلاف في تحديد نوع التصرف النبوي كان سبباً في خلاف العلماء في عددٍ من الأحكام.

وقد وسع الفقيه ابن عاشور - رحمه الله - من ذكر التصرفات النبوية فذكر أيضـًا: أن التصرف النبوي قد يكون لأجل الصلح، أو النصح، أو التأديب، أو الإشارة علىٰ المستشير، وغير ذلك[1].

وهذه الأقسام قد لا يُسلَّم بدخولها في التصرفات النبوية، لأن مقام الإمامة والقضاء والإفتاء هي تصرفات أو وظائف للنبي ﷺ، ويمكن أن يلحق بها تصرفه باعتباره زوجـًا، أو أبـًا، أو إمامـًا للصلاة، ونحو ذلك مما هو من قبيل الوظائف المختلفة التي يقوم بها النبي ﷺ.

وأما النصح والتأديب والإشارة فهي مقاصد للخطاب، فقد يقصد بالأمر أن يكون لازمـًا أو نصحـًا أو صلحـًا، ونحو ذلك، لكنه ليس وظيفة كالإمامة أو القضاء.

فيمكن أن يلحق بهذه الوظائف الثلاث وظيفة إمامة الصلاة، ومن الأمثلة لتأثير ذلك في الفروع الفقهية أن الفقهاء اختلفوا في الإمام الذي يُعتبر ذبحه في الأضحية هل هو الخليفة أم إمام الصلاة؟ وسبب الخلاف أن الاقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام في ذلك هل كان لأجل الإمامة الكبرىٰ أم لأجل إمامة الصلاة[2]؟

أو تصرفه عليه السلام باعتباره مالكـًا للشيء، ومن استدلال الفقهاء بذلك جواب بعضهم عن قصة كسر إحدىٰ أمهات المؤمنين للصحفة التي أهديت للنبي ﷺ

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور ٢١٢.

(٢) انظر: جواب أبي سعيد بن لب، في المعيار المعرب ٢/ ٣٣. ومن الأمثلة كذلك أن بعضهم استدل بترك النبي ﷺ للتطوع قبل صلاة العيدين بأنه كان إماما، ورد الإمام أحمد هذا الأمر. انظر: مسائل الإمام أحمد للأثرم، جمع عبد الله الطريقي ٢/ ١٩٣، المغني ٣/ ٣٤٠. وهو مبحث بحاجة لتتبع كتب المذاهب بجمع المسائل الفقهية التي تأثرت بهذا الأصل.

من بعض نسائه، فقال النبي ﷺ: (غارت أمكم، ثم حبس الخادم حتىٰ أتي بصحفة من عند التي هو في بيتها، فدفع الصحفة الصحيحة إلىٰ التي كسرت صحفتها، وأمسك المكسورة في بيت التي كسرت)[1].

فأمر النبي ﷺ بردِّها من دون نظر في التفاوت بينهما، فحُمِل علىٰ محامل، منها: (أن هذا ليس من باب الحكم بين الناس وما يُحمَلون عليه؛ وإنما هو من باب تصرف النبي ﷺ في ملكه، لأن البيتين له ﷺ، والظاهر أن ما فيهما من آنية وطعام له)[2].

كيفية معرفة التصرفات النبوية.

ذكر العلماء عدداً من القواعد المعينة في كيفية النظر للتصرفات النبوية، ومن ذلك:

١- أن الغالب في التصرفات النبوية هو التشريع، فالأصل أن يحمل علىٰ التشريع العام إلا بدليل[3].

قال العز بن عبد السلام: (فمِن هذا تصرُّف الرسول ﷺ بالفتيا والحكم والإمامة العظمىٰ فإنه إمام الأئمة، فإذا صدر منه تصرف حمل علىٰ أغلب تصرفاته وهي الإفتاء، ما لم يدلَّ دليل علىٰ خلافه)[4].

وقال ابن دقيق العيد: (وهذا يتعلق بقاعدة: وهو أن تصرفات الرسول ﷺ في أمثال هذا إذا ترددت بين التشريع والحكم الذي يتصرف به ولاة الأمور، هل يُحمل

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٢٥).

(٢) مطالع التمام، للشماع ١٨٢.

(٣) انظر: شرح الزركشي علىٰ مختصر الخرقي ٦/ ٤٧٩، وانظر: الفروق ٤/ ٤٦، التمهيد، للإسنوي ٥٠٩ - ٥١٠، مقاصد الشريعة، لابن عاشور ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٤) القواعد الكبرىٰ ٢/ ٢٤٤.

علىٰ التشريع أو علىٰ الثاني؟ والأغلب حمله علىٰ التشريع)[1].

٢- مراعاة القرائن: فالحكم علىٰ التصرف بأنه باعتبار الإمامة أو القضاء يتطلب النظر في القرائن المصاحبة للواقعة، وليس هو من قبيل التوقع والتخمين، فهو اجتهاد تفصيلي يدقق في واقعة معينة.

فإذا استشار النبي ﷺ أصحابه فهذه قرينة علىٰ أن الأمر متعلق بالتصرف باعتباره إمامًا، وإذا تصرف الصحابة تصرفًا مغايراً لتصرف النبي ﷺ في القضية ذاتها، فهذه أيضًا قرينة أخرىٰ أن هذا التصرف في نظرهم هو باعتباره إمامًا[2].

٣- إدراك حقيقة كل تصرف، وما يمكن أن يدخل في هذا التصرف، فالعبادات مثلاً لا تحتمل إلا التشريع، قال القرافي:

(واعلم أن العبادات كلها علىٰ الإطلاق لا يدخلها الحكم البتة، بل الفتيا فقط، فكل ما وجد فيها من الإخبارات، فهي فتيا فقط)[3].

وبالجملة، فالأمر يتطلب نظراً تفصيلياً في محل البحث؛ (فإذا تصرف وعلم من أي المناصب هو فأمره واضح، وإن شك طلب الترجيح من دليل خارج)[4].

ومن المهم التنبيه هنا إلىٰ أن هذه التصرفات كلها من قبيل الأحكام التشريعية، فقد تكون واجبة أو مستحبة أو بيان إباحة، إنما ثمرة هذه القاعدة في تحديد المكلف بهذا الحكم، هل هو عموم الناس، أم القضاة والولاة، وقد دلت علىٰ صحة هذه

---

(١) إحكام الأحكام ٤/ ٣٧٧.

(٢) انظر: تصرف النبي ﷺ باعتباره إمامًا، لعصام أبو سنينة، ٩١٢، ضمن مجلة علوم الشريعة والقانون، عدد ٣، ٢٠١٥م.

(٣) الفروق ٤/ ٩٤.

(٤) التحبير شرح التحرير ٨/ ٣٩٠٧.

القاعدة عدة أحاديث نبوية[1]، وبناءً عليه فهذا يختلف عن الأحكام التي ليست من قبل السنة المقصودة للاقتداء، كالأفعال الجِبِلِّية التي تصدر عن النبي ﷺ بمقتضىٰ الجِبِلَّة البشرية، وما فعله بمقتضىٰ العادة، فهذه ليست من السنن المقصودة، إنما تدلُ علىٰ الإباحة[2].

وليس كذلك ما يتعلق بالتصرفات النبوية، إلا ما يتعلق بما تصرف باعتباره إماماً من الإجراءات المصلحية التي يراد بها تجهيز الجيش أو حفظ الأمن، فلا يقال إن هذا الإجراء مقصود لذاته، وإنما المقصد هو تحقيق المصلحة، فيكون هذا من قبيل المباحات.

وقد أساء بعض المعاصرين في فهم هذه القاعدة التي تتعلق ببعض التصرفات المتعلقة بالسياسة، وأنها تكون تشريعاً متعلقاً بالأئمة أو القضاة فجعلها قاعدة كلية أن التصرفات السياسية تصرفات مصلحية غير ملزمة، وهو غلط من جهتين:

الأولىٰ: الحكم علىٰ الجانب السياسي كله بأنه مندرج في هذه القاعدة، وأن كل حكم في شأن من شؤون السياسة فهو اجتهاد مصلحي مردُّه إلىٰ تصرفات الأئمة، وهذا خطأ، لأن البحث متعلق بالتصرفات التي صدرت باعتباره إماماً، وليس بكل ما جاء في باب السياسة.

---

(١) انظر في ضوابط مفصلة للتمييز بين أحوال النبي ﷺ: السنة وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية، للناجي لمين ١٤٥ - ١٤٩، وفي الأدلة الشرعية علىٰ اعتبار التصرفات النبوية والتمييز بينها، انظر: تصرفات النبي ﷺ بين الإمامة والقضاء والإفتاء، لعبد المحسن الريس ٤٦١ - ٤٦٥، ضمن المجلة الفقهية السعودية، العدد ١٨، ١٤٣٥هـ.

(٢) انظر بحثاً مفصلًا في ذلك في: أفعال النبي ﷺ ودلالتها علىٰ التشريع، للأشقر ١/ ٢١٩ - ٢٤٨، وهذا لا ينفي عما فعله بمقتضىٰ العادة صفة التشريع لأنها تدل علىٰ الإباحة، إلا أن بعضهم يسميها سنة غير تشريعية، بمعنىٰ أن التشريع ليس مقصوداً فيها، والأمر فيه واسع، انظر: السنة التشريعية وغير التشريعية، للصرامي ١٨٣ - ١٨٤.

الثاني: جعل ذلك كله تشريعـاً غير ملزم، وهذا خطأ، لأن التصرفات هي تشريع، لكنه يختص بالقضاة والولاة، غير أن هذا التشريع قد يكون مباحـاً أو مندوبـاً أو واجبـاً[1].

---

(١) للاستزادة أكثر في مناقشة جزئية تحريف مقصود هذه القاعدة في جعل النظام السياسي في الإسلام مصلحيـاً لا يستند إلىٰ أحكام شرعية ملزمة، انظر: ينبوع الغواية الفكرية، لعبد الله العجيري ٥٨٥ - ٥٩٤، التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، لفهد العجلان ٦٠ - ٦٥، تحطيم الصنم العلماني، لمحمد شاكر الشريف ٢٢٤ - ٢٤٦، منهج البحث والفتوىٰ في الفقه الإسلامي، لمصطفىٰ الطرابلسي ٣٦٨ - ٣٧٤، السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، للصرامي ٤٧ - ٦٣، مفهوم تجديد الدين، لبسطامي سعيد ٢٤٩ - ٢٥٠.

الفرع الثاني

السياسة النبوية

الحديث عن السياسة النبوية هو حديث عن حكم يسوسه رسول من عند الله، وهذا يجعل الحكم استثنائياً في كل شيء، قد بلغ الكمال الإنساني في تمسكه بالأخلاق والعدل والإحسان، وفي حسن إدارته وانتفاع الناس به، فالإحاطة بالجانب السياسي للنبي ﷺ غير متيسرة؛ خاصة أن النبي ﷺ أصبح حاكماً علىٰ المدينة بعد الهجرة، فالأحداث المرتبطة بالسياسية كثيرة جداً، وجوانب الاعتبار فيها واسعة، فالكتابة هنا ستكون انتقاء لبعض المباحث المهمة مما له علاقة بالتأصيل لعلم السياسة الشرعية.

طاعة الرسول ﷺ شاملة للشؤون السياسية:

من الأصول المهمة أن طاعة النبي ﷺ تشمل كافة جوانب الحياة، فرسالته عليه الصلاة والسلام رسالة شاملة، فهو مطاع في الجوانب كلها، ومنها الجانب السياسي، فإمامته عليه الصلاة والسلام تختلف عن إمامة غيره، لأنه نبي قبل أن يكون إماماً، وطاعته بمقتضىٰ النبوة أعظم وألزم، وهو مستحق للإمامة من جهة النبوة، فهو إمام علىٰ المسلمين لأنه رسول من عند الله جاء برسالة خاتمة شاملة، ولهذا كانت (طاعته لا تقف علىٰ ما تقف عليه طاعة الأئمة من عهد من قبله، أو موافقة ذوي الشوكة أو غير ذلك، بل تجب طاعته ﷺ وإن لم يكن معه أحد، وإن كذَّبه جميع الناس)[1].

وإدراك هذا الأصل ينفي ما يذكره بعض المعاصرين من كون النبي ﷺ

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/ ٨٢.

إنما استمد مشروعيته السياسية من عقد البيعة، وهذا قصور في فهم حقيقة ولاية النبي ﷺ، فهو لم يستفد من البيعة أمراً كان خارجاً عن رسالته، بل طاعته لازمة، واستفاد بهذه البيعة أن حصل له أعوان وأنصار علىٰ إقامة الشرع[1]. فـ (استحقاق النبي ﷺ التصرُّف العام إمامة مترتبة علىٰ النبوة)[2].

فهذه المبايعة كانت علىٰ أمر واجب عليهم من قبل، يلزمهم سواء بايعوه أم لا:

(كما أن مبايعة الصحابة للرسول ﷺ مبايعة علىٰ ما هو واجب بدون المبايعة، فإن طاعة الرسول واجبة فيما يأمرهم به بايعوه أو لم يبايعوه، ولكن مبايعته التزام لأداء هذا الواجب بالشرع)[3].

وقال ابن رجب: (وكان رسول النبي ﷺ يبايع أصحابه عند دخولهم الإسلام علىٰ التزام أحكامه وكان أحياناً يبايعهم علىٰ ذلك بعد إسلامهم تجديداً للعهد وتذكيراً بالمقام عليه)[4].

الجوانب السياسية في سياسة النبي ﷺ:

حين ننظر في الجانب السياسي في هديه عليه الصلاة والسلام فإننا يمكن أن نقسم ذلك إلىٰ مجالين أساسيين:

المجال الأول: التطبيق العملي للحكم.

والمقصود به ما تصرف به النبي ﷺ باعتباره حاكماً، فالنبي ﷺ كان يبلِّغ الرسالة ويبيِّن الأحكام، وفي الوقت نفسه كان هو الحاكم للمسلمين، فكان يقوم

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ١/ ٨٦.

(٢) حاشية ابن عابدين ٢/ ٢٧٦.

(٣) الرد علىٰ السبكي ١/ ٤٤.

(٤) فتح الباري لابن رجب ١/ ١٠٦. وانظر مناقشة مفصلة لهذه الشبهة في: الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة ٥٥٥ - ٥٦٩.

بجملة من المهام بصفته حاكماً، وهذا هو التصرف باعتباره إماماً كما سبق في مقدمة التصرفات النبوية.

وذلك أن النبي ﷺ يتصرف في غالب الأحكام بصفته مبلِّغاً، لكنه في بعض القضايا قد يتصرف بصفته قاضياً، أو بصفته إماماً، فيكون هذا متعلقاً بالقضاة والولاة وليس عامّاً لجميع الناس.

ومن شواهد هذا التطبيق العملي للحكم:

١- تفويض مهام السلطة وواجباتها: حيث كان النبي ﷺ يعيِّن الأمراء، ويرسل السفراء، ويجبي الزكاة، وينفذ البعوث والسرايا، ويبعث الجواسيس، ونحو ذلك مما هو من واجبات الحاكم التي لا بد من القيام بها لاستقامة أحوال الناس.

٢- حفظ حقوق الناس: بالقضاء وفصل الخصومات، ومنع التظالم، وتوزيع العطاء والغنائم بينهم.

٣- القيام بالواجبات الشرعية: من إقامة الحدود، ومنع المحرمات.

٤- التصرف في الأمور التي خيَّر الشارع فيها بين عدة أمور: كالتخيير بين الأسرىٰ.

٥- التصرف في الأمور المباحة الموكلة إليه بحسب المصلحة: كعقد الصلح والهدنة والعفو وإقامة العقوبات التعزيرية، وغيرها.

وهذا المجال الواسع يغطي دائرة واسعة من سياسة النبي ﷺ، وهي مما يختص به الأئمة والولاة من بعده عليه الصلاة والسلام؛ فهي من أحكام الشرع التي يتولاها الحكام، ومن السنن التشريعية التي يتولىٰ القيام بها الأمراء، فحكمها يتفاوت بين وجوب أو ندبٍ أو إباحة، لكنها تحت تصرف الحكام، لأن النبي ﷺ تولاها باعتباره إماماً للمسلمين.

المجال الثاني: القواعد والفروع الجزئية.

وهذه القواعد تتعلق بدلالة تشريعية مؤثرة في النظر السياسي المصلحي، وليست من قبيل التصرفات السياسية، فهي تفيد النظر الفقهي في الجانب السياسي، وفي غيره من الجوانب، ودلالتها علىٰ الجانب السياسي من وجهين:

الوجه الأول: معرفة كيفية العمل حين تعارض المصالح والمفاسد، وهذا مجال خصب للسياسة الشرعية.

الوجه الثاني: أنها كاشفة عن أوجه معتبرة في أبواب السياسة.

ويمكن أن نذكر أبرز هذه القواعد والشواهد الجزئية فيما يلي، وسنبسط القول في عددٍ منها لتوضيح طرائق مهمة في النظر الفقهي لها:

أولاً: ترك قتل المنافقين (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه).

فقد ورد هذا الحديث في أكثر من واقعة، ترك فيها النبي ﷺ إنزال العقوبة ببعض الناس الذين يستحقونها مراعاة لهذا الجانب السياسي:

ففي حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: (كنا في غزاة في جيش، فكسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار. فقال الأنصاري: يا للأنصار! وقال المهاجري: يا للمهاجرين! فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: ما بال دعوىٰ الجاهلية؟! قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار. فقال: دعوها، فإنها منتنة. فسمع بذلك عبد الله بن أبي فقال: فعلوها؟ أما والله! لئن رجعنا إلىٰ المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. فبلغ النبي ﷺ، فقام عمر فقال: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال النبي ﷺ: دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)[1].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٠٥)، ومسلم (٢٥٨٤).

كما ذكر النبي ﷺ هذه المقولة في موقف ثانٍ يوم قسمة الغنائم يوم حنين، حين قال له المنافق: يا محمد! اعدل! قال: ويلك! (ومن يعدل إذا لم أكن أعدل، لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل). فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: دعني يا رسول الله فأقتل هذا المنافق. فقال: (مَعَاذَ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي)[1].

لماذا ترك النبي ﷺ معاقبة المنافقين:

ذلك أن المنافقين كانوا مختلطين بالصحابة، وما كانوا يجهرون بالكفر والطعن في الإسلام، فلو أن النبي ﷺ قتلهم لاشتبه هذا الأمر علىٰ أكثر الناس في زمانهم، ولظنوا أن الرسول ﷺ يقتل أصحابه، ويقتل من يدخل في دينه، فيحول هذا بينهم وبين الدخول في الإسلام.

قال ابن عبد البر:

(قيل لمالك: فلِمَ يُقتل الزنديق ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين وقد عرفهم؟ فقال: إن رسول الله ﷺ لو قتله بعلمه فيهم وهم يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلىٰ أن يقول الناس يقتلهم للضغائن أو لما شاء ذلك فيمتنع الناس من الدخول في الإسلام)[2].

قال الخطابي:

(فيه باب عظيم من سياسة أمر الدين والنظر في العواقب؛ وذلك أن الناس إنما يدخلون في الدين ظاهراً ولا سبيل إلىٰ معرفة ما في نفوسهم، فلو عوقب المنافق علىٰ باطن كفره لوجد أعداءُ الدين سبيلاً إلىٰ تنفير الناس عن الدخول فيه، بأن يقولوا لإخوانهم ما يؤمنكم إذا دخلتم في دينه أن يدَّعي عليكم كفر الباطن فيستبيح بذلك دماءكم وأموالكم

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٦٣)، والبخاري من دون هذه الزيادة برقم (٣١٣٨) و (٣٦١٠)، ورويت المقولة في موقف ثالث في صفة المنافقين الملثمين، أخرجه الطبراني (٨١٠٠)، وأصله بدون الزيادة المتعلقة بالشاهد في صحيح مسلم (٢٧٧٩).

(٢) التمهيد، لابن عبد البر ١٠/ ١٥٤، وانظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٨/ ٥٧٥.

فلا تسلموا أنفسكم إليه للهلاك، فيكون ذلك سبباً لنفور الناس عن الدين)[1].

فتحصَّل من هذا أن سبب عدم قتلهم يرجع لأحد أمرين:

الأمر الأول: أن رسول الله ﷺ كان يأخذ بظاهر حالهم، ولم يكن ما صدر عنهم ثابتًا في حقهم، لأنهم كانوا يورُّون بالكفر والعداء ولا يصرحون به.

الأمر الثاني: وجود اشتباه في حالهم، يخفي علىٰ كثير من الناس سبب مقتلهم، فيظنوا السوء بالنبي ﷺ بأنه يقتل أصحابه، فيتحقق من ذلك مفسدة أعظم.

والذي يرتبط بالجانب السياسي هو الوجه الثاني، فهم مستحقون للعقوبة، وفعلوا ما يوجبها، لكن ترك عقابهم مراعاة لمفسدة ظاهرة أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فترك إقامة العقاب الواجب عليهم بسبب وجود هذا الاشتباه.

وهنا يثار إشكال وهو أن أفعال المنافقين متعلقة بالطعن في النبي ﷺ، والإساءة للإسلام؛ فهل يسوغ أن يقال بترك من ينتهك حرمات الإسلام بمثل هذا في مثل زماننا؟

والجواب: ذكر العلماء أن هذا الحكم منسوخ، قد كان في حال ضعف المسلمين، وخشيتهم من تطبيق هذا الحكم، فأما بعد ذلك فلا يترك من يطعن في النبي ﷺ.

يقول القاضي عياض: (ومثل هذا لو صدر اليوم من أحدٍ في حق النبي صلَّىٰ الله عليه وسلم من تهمته في الحكم، ورميه فيه بالهوىٰ والميل، لكان كفراً يجب قتل قائله، لكنه عليه السلام كان أول الإسلام يؤلف ويدفع بالتي هي أحسن، وكان

---

(١) أعلام الحديث ٣/ ١٥٨٦، وانظر أيضـًا في تقرير مثل هذا المعنىٰ في كلام أهل العلم: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٨/ ٥٧٥، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ١٦/ ١٣٩، كشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي ٣/ ٣٣، التوضيح، لابن الملقن ٢٣/ ٤٠٨ و ٢٠/ ٧٠، الإشراف علىٰ نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب ٢/ ٩٦١، المسالك في شرح موطأ مالك ٦/ ٢٢١، وأحكام القرآن، لابن العربي ٢/ ٥٤٤، التحرير والتنوير ١٠/ ٢٦٧.

يصبر للمنافقين ومَن في قلبه مرض علىٰ أكثر من هذا من التصريح والتعريض)[1].

وقد نص علىٰ هذا المعنىٰ بكونه خاصـاً بزمن النبي ﷺ وأنه حكم منسوخ كثيرٌ من العلماء[2].

إلا أن هذا لا يمنع من إعمال الحكم حين يحدث من الفساد والضعف والعجز مثل ما حدث في أول الإسلام، علىٰ ما سبق ذكره من المنسأ من الأحكام الشرعية.

يقول ابن تيمية موضحـاً حال المفسدة التي يمكن أن يعمل فيها مثل هذا الحكم:

(فحاصله أن الحد لم يقم علىٰ واحد بعينه لعدم ظهوره بالحجة الشرعية التي يعلمه بها الخاص والعام، أو لعدم إمكان إقامته إلا مع تنفير أقوام عن الدخول في الإسلام وارتداد آخرين عنه وإظهار قوم من الحرب والفتنة ما يربي فساده علىٰ فساد ترك قتل منافق، وهذان المعنيان حكمهما باق إلىٰ يومنا هذا، إلا في شيء واحد وهو أنه صلىٰ الله عليه و سلم ربما خاف أن يظن الظان أنه يقتل أصحابه لغرض آخر مثل أغراض الملوك فهذا منتفٍ اليوم)[3].

وقال:

(فحيث ما كان للمنافق ظهور وتُخاف من إقامة الحد عليه فتنة أكبر من بقائه عملنا بآية: ﴿وَدَعۡ أَذَىٰهُمۡ﴾ [الأحزاب: ٤٨]، كما أنه حيث عجزنا عن جهاد الكفار

---

(١) إكمال المعلم، للقاضي عياض ٧/ ٣٢٧.

(٢) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ١٩/ ٤٧، الذخيرة ١٢/ ٣٩، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ١٥/ ١٠٨، الصارم المسلول ٣/ ٩٠٠، و ٢/ ٤١٤، فتح الباري ٨/ ٣٦٦، كما ذكر بعض العلماء أن العفو عن الطعن في الرسول هو حق للرسول، وله أن يعفو عن حقه، ولا يسوغ لمن بعده أن يعفو عمن شتمه، انظر: الصارم المسلول ٢/ ٤٢١، زاد المعاد ٣/ ٤٤١، و ٣/ ٥٦٨، و ١/ ٦٥.

(٣) الصارم المسلول ٣/ ٦٨١.

عملنا بآية الكف عنهم والصفح، وحيث ما حصل القوة والعز خوطبنا بقوله ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة: ٧٣]، فهذا يبين أن الإمساك عن قتل من أظهر نفاقه بكتاب الله علىٰ عهد رسوله عليه الصلاة و السلام إذ لا نسخ بعده)[١].

ثانيـًا: ترْك بناء الكعبة.

سألت عائشة رضي الله عنها النبي ﷺ عن الجدْرِ: (أمن البيت هو؟ قال: نعم. قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: إن قومك قصرت بهم النفقة. قلت: فما شأن بابه مرتفعـًا؟ قال: فعل ذاك قومك ليُدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا، ولولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه في الأرض)[٢].

فَترْك النبي ﷺ لإعادة الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم كان مراعاة لحال أهل مكة، وقرب عهدهم بالإسلام، فخشي أن يصيبهم بسبب ذلك نفور ووحشة وريبة تضر بدينهم، نظراً لما تمكن في قلوبهم من تعظيم بيت الله، وما نشؤوا عليه من رؤية البيت علىٰ هذا الحال[٣].

وهذا الحديث مكمل لحديث (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)، فهذا يراعي مفسدة الخروج من الدين، والأول يراعي مفسدة عدم الدخول فيه.

حكم إعادة بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم:

وقد نص كثير من أهل العلم علىٰ أن إعادة الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم لم يكن

---

(١) الصارم المسلول ٣/ ٦٨٣.

(٢) أخرجه البخاري (١٥٨٤)، ومسلم (٤٠١).

(٣) انظر كلام أهل العلم في تقرير هذا المعنىٰ: المنتقىٰ شرح الموطأ، للباجي ٢/ ٢٨٢، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٩/ ٩٨، التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١١/ ٣٠٢، آثار المعلمي ١٦/ ٤٨٦.

من الفروض اللازمة، بل هو من الأمور المشروعة المستحبة[1]، لأن أحكام الشريعة لن تتأثر بترك الكعبة علىٰ ما هي عليه.

ولهذا عنون البخاري لهذا الحديث بـ (باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم الناس عنه فيقعوا في أشد منه)[2]، فجعله من قبيل الاختيار وليس اللازم.

يقول الباجي:

(مع أن استيعابه بالبنيان لم يكن من الفروض ولا من أركان الشريعة التي لا تقوم إلا به، وإنما يجب استيعابه بالطواف خاصة، وهذا يمكن مع بقائه علىٰ حاله)[3].

ويؤكد أن إعادة بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم من الأمور المستحبة ثلاثة أمور:

الأول: أن الأحكام والعبادات المتعلقة بالكعبة لن تتأثر بسبب عدم إكمال بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم، وما لم يترتب عليه ترك واجب لا يكون إعادة بنائها واجبًا.

الثاني: أن النبي ﷺ لم يأمر بإعادة بنائها في حال زوال المانع، فلو كان أمراً واجبًا متعلقًا ببيت الله لوجب إصلاحه بعد زوال المفسدة القائمة، فإقرار النبي ﷺ مع غياب النص الشرعي الذي يحث علىٰ بنائها يدل علىٰ عدم الوجوب.

يقول ابن تيمية:

(ولا يقال: إن بناء قريش كان محرمًا لكونهم قصروا عن قواعد إبراهيم، فلهذا جاز التغيير في هذه الصورة لأن ذلك لو كان كذلك لوجب التغيير، ولم يكن النبي ﷺ

(١) انظر: شرح صحيح البخاري ١/ ٢٠٥، شرح مسند الشافعي، للرافعي ٢/ ٣٤٨، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٩/ ٨٩، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن ٣/ ٦٥٠، عمدة القاري، للعيني ٢/ ٢٠٤، شرح الزرقاني علىٰ الموطأ ٢/ ٢٤٨، آثار المعلمي ١٦/ ٤٨٥، وغيرها من الأقوال التي ستذكر في متن الكتاب.

(٢) أخرجه البخاري (١٢٦).

(٣) المنتقىٰ شرح الموطأ ٢/ ٢٨٢. ونقل ابن الملقن هذا النص في التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١١/ ٣٠٢.

ليقرَّه، فلما أقره دل علىٰ جواز الإقرار للمصلحة وجواز التغيير للمصلحة، فأيهما كان أصلح كان هو المأمور به)[١].

الثالث: أن ذلك لم يفعله كبار صحابة النبي ﷺ مع شدة حرصهم علىٰ القيام بالواجبات، وعدم التفريط في شيء من دين الله، مع تغير الحال في زمانهم، وتمكن الإيمان في نفوس الناس.

ولهذا جاء في صحيح البخاري عن الأسود، قال: (قال لي ابن الزبير، كانت عائشة تُسِرُّ إليك كثيراً فما حدثتك في الكعبة؟ قلت: قالت لي: قال النبي ﷺ: يا عائشة! لولا قومك حديثٌ عهدهم بكفر، لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس وباب يخرجون، ففعله ابن الزبير)[٢].

فابن الزبير لم يعرف عن هذا الحديث إلا بعد سؤاله للأسود، وكان مما أسرَّت إليه به عائشة، وعائشة لم تعرف الحديث إلا بعد أن سألت النبي ﷺ، فلو كان من الواجبات الشرعية لكان ظاهراً أمره، ولما خفي حاله حتىٰ يمكن الإتيان بهذا الواجب إذا زالت المفسدة، فمثل هذا مما يؤكد كونه من المستحبات لا الواجبات.

حكم فعل ابن الزبير رضي الله عنه في إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم:

هدم ابن الزبير الكعبة وأعادها علىٰ قواعد إبراهيم، ثم نقضها عبد الملك بن مروان، وقد اختلف أهل العلم في تصويب موقف ابن الزبير، فذكر بعضهم أن هذا الحديث يدل أن فعل ابن الزبير كان هو الصواب، لكن بعد ما تغير الحال كره أن يغير[٣].

---

(١) جامع الفصول، المجموعة الأولىٰ ٣١٤.

(٢) أخرجه البخاري (١٢٦).

(٣) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير ١/ ٤٤١.

وقد وقع اختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في ذلك، فلم يوافق ابن عباس رضي الله عنه على هذا كما جاء في رواية مسلم، ورأى أن يبقى البيت على ما هو عليه، وعلى ما أقره النبي ﷺ.

قال ابن تيمية حاكياً هذا الخلاف:

(فلما ولي ابن الزبير شاور الناس في ذلك، فمنهم من رأى ذلك مصلحة ومنهم من أشار عليه بأن لا يفعل، وقال هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي ﷺ وعليها أسلم الناس وهذا كان رأي ابن عباس وطائفة، والفقهاء متنازعون في هذه المسألة، منهم من يرى إقرارها كقول ابن عباس وهو قول مالك وغيره، ويقال إن الرشيد شاوره أن يفعل كما فعل ابن الزبير فأشار عليه أن لا يفعل، ورأى أن هذا يفضي إلى انتقاض حرمة الكعبة باختلاف الملوك في ذلك، هذا يهدمها ليبنيها كما فعل ابن الزبير، وهذا يرى أن يعيدها كما كانت، ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير، ويقال إن الشافعي يميل إلى هذا)(١).

ثم بعد ذلك استقر الأمر على المنع وحرمة التعرض للكعبة، يقول القرطبي:

(واستحسن الناس هذا من مالك، وعملوا عليه، فصار هذا كالإجماع على أنه لا يجوز التعرض له بهدٍّ أو تغيير)(٢).

حدود السياسة الشرعية في مراعاة النفور من الدين:

هذان الحديثان يدلان على قاعدة فقهية سياسية مهمة، وهي مراعاة نفور الناس من الدين، فاعتبار هذا من المقاصد الشرعية المعتبرة، لكن السؤال المهم هنا هو في

---

(١) الرد على المنطقيين ٥٠٣ - ٥٠٤، وانظر: جامع الفصول، المجموعة الأولى ٣١٤ - ٣١٥، مختصر الترمذي، للطوفي ٤/ ٢٢٦.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٣/ ٤٣٩، وانظر: الفتاوى الفقهية الكبرى، للهيتمي ١/ ١٣٧.

حجم المفسدة التي تستحق أن تقدم علىٰ هذه المصلحة، فقاعدة تقديم الأرجح من المصلحتين أو دفع الأعلىٰ من المفسدتين ليست محل إشكال؛ وإنما الذي يحتاج إلىٰ تدقيق وتحرير هو في معيار الحكم علىٰ هذه المفسدة أنها أعلىٰ، ولأجل ذلك يسوغ بسببه أن تُرتَكَب هذه المفسدة الأقل.

وحدود إعمال نفور الناس في ترك بعض الأحكام يتطلب منا تتبعاً لفروع الشريعة الأخرىٰ ومدىٰ تأثير هذا المعنىٰ فيها، ومن خلال هذا التتبع نستطيع أن نستخلص رؤية كلية متعلقة بهذا الموضوع:

١- أن جملة من الأحكام حدث فيها إشكال مؤثر في نفور بعض الناس في زمان النبوة - علىٰ تباين في درجة ذلك - ولم يترك النبي ﷺ تطبيقها بسبب ذلك، ومن ذلك:

- في قسمة غنائم حنين، حيث كانت سبباً في طعن المنافقين في النبي ﷺ، فقال رجل: (كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء، قال: فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساءً؟ قال: فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: يا رسول الله، اتق الله! فقال: ويلك! أو لست أحق أهل الأرض أن يتقيَ الله)[1].

- ما وقع بسبب تحريق نخيل اليهود في غزوة بني النضير، كما في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قطع نخل بني النضير، وحرق، وفي ذلك نزلت: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا﴾ [الحشر: ٥][2]. وقد ذكر بعض أهل العلم أن هذه الآية نزلت بسبب استنكار اليهود لقطع النخيل وأنه من قبيل الفساد[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٣٢)، ومسلم (١٤٤) واللفظ له.
(٢) أخرجه البخاري (٢٣٢٦)، ومسلم (٣٠).
(٣) انظر: تفسير الطبري ٢٣/ ٢٧٢.

– وفي قصة مقتل كعب بن الأشرف، حين أمر النبي ﷺ محمد بن مسلمة بقتله جزاء إيذائه لله ورسوله[1]، حتىٰ طعن بعض الناس وسمىٰ ذلك غدراً؛ فعن عباية بن رفاعة قال: (ذُكر قتل كعب بن الأشرف عند معاوية فقال ابن يامين: كان قتله غدراً، فقال محمد بن مسلمة: يا معاوية! أيغدَّر عندك رسول الله ﷺ ولا تنكر؟! والله! لا يظلني وإياك سقف بيت أبداً، ولا يخلو لي دم هذا إلا قتلته)[2].

٢– وأن النبي ﷺ غيَّر كثيراً من عادات الجاهلية التي كانوا يقدسونها، ويرون في مخالفتها أمراً عظيماً، ومن ذلك:

– مخالفته ﷺ لعاداتهم في الحج، فـ(كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفة، فلما جاء الإسلام أمر الله عز وجل نبيه ﷺ أن يأتي عرفات فيقف بها، ثم يفيض منها)[3]. وأمرهم بالإحرام في أشهر الحج وكانوا في الجاهلية يرون هذا من أفجر الفجور في الأرض[4]. وغير ذلك.

– زواجه عليه الصلاة والسلام من زينب رضي الله عنها، وقد كانت زوجة زيد بن حارثة الذي تبناه النبي ﷺ، وكان من تبنَّىٰ رجلاً في الجاهلية دعاه الناس إليه وورث منه حتىٰ أنزل الله تعالىٰ: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ ﴾ [الأحزاب: ٥][5].

٣– كما فرضت الشريعة بعض الأحكام فتسببت في نفور بعض الناس، ومن ذلك:

– تغيير القبلة، وقد ذكر الله في كتابه حكمة ذلك فقال سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

---

(١) قصة مقتل كعب بن الأشرف أخرجها البخاري (٤٠٣٧)، ومسلم (١١٩).

(٢) شرح مشكل الآثار، للطحاوي ١/ ١٩٠ – ١٩١، دلائل النبوة، للبيهقي ٣/ ١٩٣.

(٣) أخرجه البخاري (١٦٦٥)، ومسلم (١٥١)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه البخاري (١٥٦٤)، ومسلم (١٩٨).

(٥) أخرجه البخاري (٥٠٨٨)، ومسلم (٦٢)، ولم يذكر في صحيح مسلم حكم الإرث بالتبني الذي كان في الجاهلية.

فقد كان لهذا الامتحان أثر في ردة بعض الناس، وأظهر كثير من المنافقين نفاقهم، وقال المشركون: تحير محمد ﷺ، فكان في ذلك فتنة وتمحيص للمؤمنين[1].

- كما نهىٰ الله سبحانه نبيه ﷺ عن طرد المستضعفين من المؤمنين تحقيقاً لرغبة الكفار؛ فعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ ستة نفر، فقال المشركون للنبي ﷺ: اطرد هؤلاء لا يجترئون علينا. قال: وكنت أنا وابن مسعود، ورجل من هذيل، وبلال، ورجلان لست أسميهما، فوقع في نفس رسول الله ﷺ ما شاء الله أن يقع فحدَّث نفسه فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾[2]. فقد كان هؤلاء الكفار ينفِّرهم من حضور مجلس النبي ﷺ وجود هؤلاء المستضعفين، فأرادوا أن يكون لهم مجلس يخصهم تعرف العرب به فضلهم[3].

فهذه شواهد كثيرة لأمور لم تَعتَبِر فيها الشريعةُ مفسدةَ النفور، سواء في الدخول إلىٰ الإسلام أم في الخروج منه.

ضابط إعمال هذه القاعدة:

وبناءً علىٰ ما سبق من كلام أهل العلم من أن إعادة بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم لم يكن واجباً، فمراعاة النفور هنا متعلقة بالأمور المستحبة، وليس بالواجبات، فالأصل عدم الالتفات لهذا المعنىٰ عند تطبيق الواجبات، وذلك لأمور:

١- أن الأصل تقديم الواجب علىٰ هذا النفور، فليس هذا النفور بمصلحة أعظم من مصلحة القيام بالواجب.

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٣/ ١٥٦.

(٢) أخرجه مسلم، برقم (٢٤١٣).

(٣) انظر: تفسير الطبري ١١/ ٣٧٦.

٢- أن مصلحة الواجب يقينية، ومفسدة النفور متوهمة، فلا يقدم المتوهم علىٰ اليقيني.

٣- ولأنه يمكن الجمع بين مصلحة إقامة الواجب ودفع مفسدة النفور بغير ترك الواجب.

٤- أن إقامة الواجب هي من أسباب دفع مفسدة النفور، ودفع مفسدة النفور لا يتحقق بترك الواجب، لأن النفور إن كان متعلقاً بذات الواجب فالاستمرار في تركه يعمق في نفوس الناس أنه مفسدة ولا يفقهون وجه المصلحة فيه، فإذا علموا أنه من الشريعة زاد نفورهم أكثر، وأما إذا أقيم الواجب، وألفته النفوس، زال ما في نفوسهم من النفور.

وهذا في الوضع الطبيعي لتطبيق الأحكام، أما لو بلغ النفور مبلغاً شديداً يزيد عن العادة، ويزيد عن ما أعرضت الشريعة عنه؛ كما لو ترتب عليه ردة كثير من الناس، وإحداث خلل كبير في دين الناس أو دنياهم، ولم يمكن دفع ذلك بطريق آخر، فهنا يقال بتأجيل إقامة الواجب مراعاة لهذه المفسدة في القضية العينية المستثناة، لكن ترك الواجب هنا لم يرتبط بمجرد مفسدة النفور، بل درجة عظيمة منه تتجاوز مجرد النفور إلىٰ مفاسد أعظم.

ولهذا، ففي حال استقرار المجتمعات المسلمة، وقيام نظام يحكم بينهم بشرع الله، فإنه لا يحتاج إلىٰ مراعاة نفور الناس في ترك تطبيق الحدود والإلزام بالأحكام ونحوها؛ وإنما يضعف هذا بضعف النظام وضعف الاستطاعة، فيكون مناطه راجع لمفاسد تابعة وليس لأصل تطبيق الحكم، فهو شبيه بالعجز عن إقامة الحكم، أو بترك بعض الواجبات خشية من وقوع الضرر علىٰ صاحبه[1].

---

(١) أورد ابن العربي حديث لا تقطع الأيدي في الغزو، ثم ذكر قول بعض العلماء من مراعاة مفسدة لحاقه ببلاد الحرب فاعترض عليه وقال: (وهذا ما لا أعلم له أصلاً في الشريعة، والحدود تقام=

ومن القواعد والشواهد الجزئية في السياسة النبوية:

ثالثًا: ما جاء في قصة مقتل كعب بن الأشرف.

فقد أذن النبي ﷺ لمحمد بن مسلمة رضي الله عنه أن يقول شيئًا لمَّا أمره أن يقتل كعب بن الأشرف؛ فعن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذىٰ الله ورسوله، فقال محمد بن مسلمة: يا رسول الله، أتحب أن أقتله؟ قال: نعم! قال: ائذن لي فلأْقل! قال: قل)[1].

وهذه القصة تتضمن عدة دلائل في السياسة الشرعية، كالموقف مِن ناقض العهد، وحكم استعمال المعاريض في التعامل معه، وشبهة الأمان، وعقوبة سابِّ النبي ﷺ.

ومن ألصق الفوائد المستفادة من هذه القصة بالسياسة الشرعية ما جاء في إذنه ﷺ لمحمد بن مسلمة أن يقول شيئًا، وقد اختلف العلماء في تفسير ما حدث من محمد بن مسلمة، وتوجيهه علىٰ رأيين:

الرأي الأول: أنه كان تعريضًا، لا تصريحًا.

يقول القاضي عياض:

(وقول محمد بن مسلمة : ائذن لي فلأْقل! قال : قل. دليل علىٰ جواز التعريض للضرورة، وأن المؤاخذة بالنية والمقصد، وقوله: (عنَّانا): ظاهرهُ أتعبنا، وباطنه صحيح؛ لأن التعب في مرضاة الله سبحانه والعناء فيه مشروع مأجور عليه، والجهاد والصلاة والصدقة وغير ذلك من أعمال البر كله من التعب والعناء المحمود، والدعة

=علىٰ أهلها كان ما كان فيها، ومثل هذه التقية لا تراعىٰ في الآحاد، وإنما تراعىٰ في العموم لما تبقي فيه من العصبية وترامي الحال، كما يقال في أحد التأويلات إن عليًّا إنما أخَّر القصاص عن قتلة عثمان طلبًا لوقت فيه الحال حتىٰ يتمكن منهم دون عصبية). عارضة الأحوذي ٦/ ٢٣١ – ٢٣٢، وانظر: مطالع التمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام، للشماع الهنتاتي ١٥٢.

(١) أخرجه البخاري (٤٠٣٧)، ومسلم (١١٥).

والتضجيج عن القربات مذموم)[1].

الرأي الثاني: وذهب بعض أهل العلم إلىٰ أن ما حدث كان طعنـًا صريحـًا.

وعلىٰ هذا القول يعترض إشكال قوي في وجه النطق بالكفر الصريح من أجل ذلك، وقد أجابوا عن هذا الإشكال من عدة أوجه، أقواها وجهان:

الوجه الأول: أن النبي ﷺ قد أذن فيه، فهو خاص بالنبي ﷺ[2].

الوجه الثاني: جواز النطق بالكفر إن كان ثَمَّ مصلحة وحاجة شديدة للمسلمين، فيلحق بحكم الإكراه[3].

ويمكن أن يجاب عنها: بأن إذن النبي ﷺ لمحمد بن مسلمة محتمل، لا يمكن القطع في وجهه، والاحتمال لا يعمم في الاستدلال، فيمكن أن يكون إذنـًا بنطق بكلمة الكفر، ويمكن أن يكون إذنـًا بالتعريض بها، فليس ثَم دلالة كافية فيه.

رابعـًا: وقائع الشورىٰ في سيرته عليه الصلاة والسلام.

من الأحكام السياسية المهمة العناية بالشورىٰ، فهي منهج نبوي سياسي شائع في سيرته عليه الصلاة والسلام، حتىٰ وصفه أبو هريرة رضي الله عنه فقال: (ما رأيتُ أحداً قطُّ كان أكثرَ مشورةً لأصحابِه من رسول الله ﷺ)[4].

---

(١) إكمال المعلم ٦/ ١٧٧، وانظر: السير الكبير ١/ ٢٧١، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ١٢/ ١٦١، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٣/ ٦٦١، عمدة القاري ١٤/ ٢٧٧، فتح الباري ٥/ ١٤٤ و ٦/ ١٦٠، آثار المعلمي ١٩/ ٢٦٣.

(٢) الإنجاد في أبواب الجهاد، لابن المناصف ٢٣٥.

(٣) الأشباه والنظائر للسبكي ٢/ ١٣٢.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (١٩٢٣١) وعبد الرزاق في مصنفه (٩٧٢٠)، وابن حبان في صحيحه (٤٨٧٢)، قال ابن حجر في فتح الباري (٥/ ٣٩٣) : رجاله ثقات، إلا أنه منقطع.

فقد شاور النبي ﷺ الصحابة قبيل القتال في يوم بدر[١]، وفي يوم أحد[٢].

وقد تكرر منه عليه الصلاة والسلام حث الناس بـ(أشيروا عليَّ) في أكثر من موطن[٣].

وخص بالشورىٰ بعض الصحابة فشاور أبا بكر وعمر في الأسرىٰ يوم بدر[٤]، وخص السعدين في الاستشارة عن إعطاء غطفان نصف ثمار المدينة[٥].

ولظهور هذه الصفة في سياسته عليه الصلاة والسلام كان الصحابة يبتدرونه بالشورىٰ، كما بادر سعد بن معاذ وأشار علىٰ النبي ﷺ ببناء العريش يوم بدر[٦]، وبادر الحُباب بتغيير المكان في يوم بدر[٧]، وبادرت أم سلمة بالمشورة في يوم الحديبية فأشارت أن يحلق الرسول ﷺ رأسه[٨].

والشورىٰ لم تكن مقتصرة علىٰ الجانب السياسي؛ فقد استشار النبي ﷺ عليّاً وأسامة في قصة الإفك[٩] وهي حادثة أسرية خاصة.

سمات الشورى في السياسة النبوية:

ويمكننا إذن أن نستخلص سمات الشورىٰ في سياسة النبي ﷺ في الجوانب التالية:

---

(١) أخرجه الطبري في تاريخه (١١/ ٢٢٠)، السيرة النبوية لابن هشام ٣/ ١٦٢.
(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٢/ ٦٣.
(٣) كما في قصة استشارته في حادثة الإفك، أخرجه البخاري (٤٧٥٧)، ومسلم (١٣٣٣)، وفي يوم الحديبية كما أخرجه أحمد (١٩٢٣١) والنسائي (٨٥٢٨) وصححه ابن حبان (٤٨٧٢).
(٤) أخرجه مسلم (١٧٦٣).
(٥) دلائل النبوة للبيهقي (١٣٤١)، السيرة النبوية لابن هشام ٤/ ١٨١.
(٦) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٩٢٠)، وانظر: السيرة النبوية لابن هشام ٣/ ١٦٨.
(٧) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٣/ ٣٥) والحاكم في المستدرك (٥٨٥٤)، وانظر: في السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، لابن حبان (١/ ١٦٦)، السيرة النبوية، لابن هشام ٣/ ١٦٨.
(٨) أخرجه البخاري (٢٧٣١).
(٩) أخرجه البخاري (٧٣٦٩).

- لم تكن الشورىٰ قاصرة علىٰ الجانب السياسي، بل كانت الشورىٰ حاضرة في غيره.

- كان النبي ﷺ يستشير في كل حال بحسبه، فمرة يخص فئة من خاصة أصحابه، ومرة يوسع دائرة الشورىٰ لعموم أصحابه.

- كان النبي ﷺ يستقبل شورىٰ الناس وآراءهم ابتداءً، لاقتراح أمرٍ ما أو الاعتراض علىٰ فعل معين.

- كانت الشورىٰ محصورة في جانب المباح من الأمور، وأما ما كان محرَّمًا في الشريعة فليس ثم شورىٰ فيه، ولهذا أنكر علىٰ أسامة بن زيد رضي الله عنهما لما شفع في المرأة المخزومية التي كانت تستعير المتاع فتجحده، فقال له: (أتشفع في حدٍّ من حدود الله؟)[1].

- لم يكن ثَم طريقة معينة محددة لإجراء الشورىٰ، وإنما يبحث من خلالها عن الوصول إلىٰ الرأي الأسدِّ.

ومن القواعد والشواهد في السياسة النبوية:

خامسًا: وقائع العفو في سياسته عليه الصلاة والسلام.

فالعفو كان سمة عامة في هديه عليه الصلاة والسلام:

- فيعفو عن من أخطأ من الصحابة، كما عفا عن حاطب رضي الله عنه لما كاتب المشركين[2].

- وعفا عن من أخطأ من الأعراب، كما عفا عن الأعرابي الذي جبذه بردائه

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٧٥)، ومسلم (١٦٨٨).

(٢) أخرجه البخاري (٦٢٥٩).

جبذة شديدة، حتىٰ أثر في صفحة عاتق رسول الله ﷺ ثم قال: يا محمد! مُر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت إليه رسول الله ﷺ ثم ضحك، ثم أمر له بعطاء[1].

- وعفا عن من حاول قتله، فقال عن أحدهم: (إن هذا اخترط سيفي وأنا نائم، فاستيقظت وهو في يده صلتـًا، فقال لي: من يمنعك مني؟ قلت: الله، فها هو ذا جالس)، ثم لم يعاقبه رسول الله ﷺ[2].

- وعفا عن المنافقين، وعفا عليه الصلاة والسلام عن المشركين يوم فتح مكة، بل عفا حتىٰ عن الكفار المحاربين المعتدين؛ ففي أُحُد، قال عبد الله: (كأني أنظر إلىٰ النبي ﷺ، يحكي نبيـًا من الأنبياء، ضربه قومه فأدموه، وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون)[3].

وحين سألته عائشة رضي الله عنها: هل أتىٰ عليك يوم كان أشد من يوم أحد؟ قال: (لقد لقيت من قومك ما لقيت، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة).

ومع شدة ما لقي، فحين عرض عليه ملك الجبال أن يطبق عليهم الأخشبين قال النبي ﷺ: (بل أرجو أن يُخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده، لا يشرك به شيئـًا)[4].

أثر العفو في السياسة الشرعية:

إن هذه الصفة النبوية تكشف عن معانٍ عظيمة في السياسة الشرعية المستفادة من سياسة النبي ﷺ، وهو ما يجب أن يضعه نصب عينيه كل من

---

(١) أخرجه البخاري (٥٨٠٩).
(٢) أخرجه البخاري (٨٤٣).
(٣) أخرجه البخاري(١٧٩٢).
(٤) أخرجه البخاري (٣٢٣١)، ومسلم (١٧٩٥).

يطمح أن يقتدي بحبيبه ﷺ في أي شأن من شؤون السياسة العامة، ويمكن أن نجلِّي هذا في المعاني التالية:

المعنىٰ الأول: أن العفو لا يأتي إلا بعد تمام العدل، فالعفو فضل وإحسان عن من يستحق العقاب والجزاء، لكننا هنا لا نكتفي بالعدل فقط؛ (فلا بد من شرع يتضمن الحكم بالعدل، ولا بد مع ذلك من ندب الناس إلىٰ العفو والأخذ بالفضل، وهذه شريعة الإسلام)[1].

إن التأكيد علىٰ العفو، وبيان فضله، يعني أننا تجاوزنا التأكيد علىٰ ضرورة العدل، ووجوب قيامه، فالعفو بالنسبة للعدل هو كالنافلة للفريضة، هي من قبيل الكمال والفضل.

المعنىٰ الثاني: أن السياسة التي تقوم علىٰ العفو والصفح لا يمكن أن تنجح في تحقيق كمال هذه الصفة إلا إذا تحلت بعددٍ من الصفات التي تساعدها علىٰ العفو والصفح: كحسن الظن بالناس، ومحبتهم، وإرادة الخير لهم، والحرص علىٰ ما ينفعهم، والاجتهاد في إبعاد كل ما يسبب ضرراً أو مشقة عليهم، ولهذا أثنىٰ الله علىٰ نبينا محمد فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

المعنىٰ الثالث: العفو يقتضي الصبر وتحمل الأذىٰ، وأن لا يعجل القائد ولا يبادر النظام بالانتقام والعقوبة، بل يؤخرها حتىٰ علىٰ من يستحق أحيانـًا، فالعقوبة ليست أداة تشفٍّ ولا انتقام؛ وإنما أداة إصلاح عند الضرورة.

المعنىٰ الرابع: العفو يقتضي العقل، والحكمة، وبُعد النظر، فهو لا ينظر إلىٰ المصلحة الجزئية السريعة في معاقبة المخطئ، وإنما ينظر في الأثر الإستراتيجي

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية ٥/ ١٠٥.

البعيد والعميق في أثر العفو في إصلاح النفوس، وجمع الكلمة، وحفظ الحقوق، وأما من يهمل مراعاة هذا فإنه سيكون سبباً لتمزيق ما كان مجتمعاً: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

المعنىٰ الخامس: العفو يقتضي ضرورة التشديد في حفظ الحقوق، فإذا كان المستحق للعقوبة يعفىٰ عنه ويُتجاوز، فمن باب أولىٰ أن يشدد في حق من لم يذنب، وإذا دعت الشريعة إلىٰ العفو عن المستحق للعقوبة، وبينت فضله وحسنه، فمن لم يقع في ذنب أولىٰ بالعناية والتأكيد، فهذا يؤكد لنا ضرورة التحوط في عدم تجاوز الحقوق الواجبة، وأن يجتهد المسلمون في وضع ضمانات تحميها، وتصونها من أي اعتداء، وتجعلها في منعة من أي استطالة، والنظام الذي يراعي قيم العفو والصفح لا يمكن أن يفرط في مثل هذا.

سادساً: وقائع العقوبات والتعازير في سياسته عليه الصلاة والسلام.

من كمال السياسة النبوية أنها لا تقتصر علىٰ العفو دائماً، فلئن كان العفو هو الغالب علىٰ هديه عليه الصلاة والسلام، لكن الأخذ بالشدة والعقوبة أمر مهم، ولا تستقيم السياسة الرشيدة دونه، ولهذا عاقب النبي ﷺ في وقائع عدة:

- كالأمر بهجر من تخلف عن غزوة تبوك من الصحابة رضي الله عنهم[1].
- وهمَّ بأن يحرق بيوت المتخلفين عن صلاة الجماعة[2].
- وأباح ﷺ سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٦٧٧)، ومسلم (٢٧٦٩)، من حديث كعب بن مالك.
(٢) أخرجه البخاري (٢٤٢٠)، ومسلم (٦٥١)، وغيرهما من حديث أبي هريرة.
(٣) أخرجه مسلم (١٣٦٤)، وأبو داود (٢٠٣٨)، وغيرهما من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

هذه جملة من الفروع والأحكام الجزئية في سيرة النبي ﷺ مما له علاقة وثيقة بالسياسة الشرعية، فهي تتضمن أحكاماً وتشريعات تفصيلية مهمة في النظر الفقهي السياسي[1].

(١) كنت قد ذكرت هنا عدداً من الأحكام والشواهد الأخرىٰ في السياسة النبوية، وتوسعت في ذكر ما يتعلق ببعض هذه الأحكام، ثم رأيت أن المجال يضيق هنا عن استيفاء الحديث عنها، فاقتصرت علىٰ ذكر بعض هذه الفروع والأحكام الجزئية، واختصرت القول فيها، ولأهمية الموضوع، واتساع مادته آثرت أن أفرد الكتابة في السياسة النبوية بمؤلَّف خاص، يسر الله كتابته، وأمدنا بهداية وعون وتوفيق من عنده.

الفصل الثالث

السياسة في عصر الخلفاء الراشدين

الفرع الأول

السياسة الشرعية في خلافة أبي بكر الصديق

السياسة الشرعية في عصر الخلفاء الراشدين مجال واسع جداً، حيث كان الخلفاء يحكمون بلاداً شاسعة، وأمصاراً عظيمة، ويديرون دولة مترامية الأطراف، ويتطلب مثل هذا سياسة الجيوش، والعطاء، والقضاء، وعقد الصلح والحرب، وإنفاذ الرسل والسفراء والأمراء، وغيرها من الأمور التي تتطلبها السياسة العامة، مما يدخل في جانب التصرفات السياسية المخولة لولي الأمر، وهذه التصرفات السياسية مجال خصب مهم للسياسة الشرعية.

غير أننا سنقتصر في عرض السياسة الشرعية في عصر الخلفاء الراشدين علىٰ ما يتعلق بالسياسة الشرعية كأداة نظر، وآلية اجتهاد في إدارة الشأن السياسي بما يحقق مصلحة الناس، ولا يعارض نصوص الشريعة؛ فهي تكشف عن منهج الخلفاء الراشدين في كيفية العمل بالمصلحة في الشأن العام، من دون أن تعارض النصوص.

والخلافة الراشدة فترة استثنائية في تاريخ المسلمين، كان الحكام فيها هم أفاضل أصحاب رسول الله ﷺ، ممن جمعوا بين العلم والعمل، والقوة والأمانة، والتقوىٰ والحزم، وحققوا أعظم نماذج العدل في الحكم الإنساني.

كما أن لاجتهادهم اعتبار خاص في النظر الفقهي، من جهة اعتبار قول الصحابي ومكانته، ومن جهة كونهم أئمة للمسلمين، فاجتهاداتهم السياسية ستكون عامة شائعة، يمكن من خلالها معرفة اتفاق بقية الصحابة معهم، فإذا لم ينقل خلاف في هذه السياسات فسيكون من قبيل الإجماع السكوتي الذي يشيع فيه قول بعض

الصحابة، ولا ينقل خلاف من غيرهم بما يدل علىٰ موافقتهم له، وهذا يقوي من حجية الاعتبار لهذه الاجتهادات.

وسنورد عدداً من أشهر الأحكام السياسية التي جرت في عصر كل خليفة، نبدأها بخليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومن الأحكام السياسية في عصره:

(١) قتال المرتدين:

بعد تولي أبي بكر رضي الله عنه الخلافة واجه حالة الردة التي وقعت بعد وفاة النبي ﷺ؛ فاتخذ فيها قراراً سياسياً عظيماً في مبادرته بالقتال حتىٰ ينهي هذه الفتنة، وكان موقفاً صعباً وفَّق الله هذا الخليفة الراشد لاتخاذه فحفظ الله به أمة الإسلام.

وقد يقال هنا: إن قتال الطائفة الممتنعة عن الشرع كالزكاة هو من الأمور المتفق عليها بين المسلمين(١)؛ فهي من الأمور القطعية التي لا يقال إنها ضمن السياسة الشرعية.

والجواب: أن البحث هنا ليس في حكم قتال المرتدين أو الممتنعين عن الشرائع فقهياً؛ وإنما في إنزال الحكم علىٰ واقعة معينة، وهذا فيه تطبيق لحكم شرعي لا بد معه من إجراءات تنفيذية سياسية، ولا بد معه أيضاً من تحقق القدرة علىٰ قتالهم، ثم مراعاة جوانب المصلحة والمفسدة في ذلك، وهذه كلها جوانب سياسية.

(٢) جمع المصحف:

فعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بالناس، وإني أخشىٰ أن يستحِرَّ القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه،

(١) حكىٰ الإجماع عدد من أهل العلم، منهم ابن بطال في شرح صحيح البخاري ٨/ ٥٧٧، والجصاص في أحكام القرآن ١/ ٥٧١، وابن العربي في أحكام القرآن ٢/ ٩٤، وابن تيمية كما في مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ٣٥٦.

وإني لأرىٰ أن تجمع القرآن، قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتىٰ شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأىٰ عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا نتهمك، كنتَ تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن[١].

وهذا التصرف في حفظ القرآن لم يكن منصوصًا، وقد يتوهم أنه مخالف لسنة النبي ﷺ الذي ترك الجمع، وليس كذلك، لأن النبي ﷺ تركه لعدم الحاجة إليه لأن القرآن كان يتجدد، وتنسخ بعض آياته، كما أنه كان مأمون النسيان مع وجود النبي ﷺ[٢].

فترْك النبي ﷺ لم يكن مقصوداً ولا مراداً حتىٰ يتمسك به، ولهذا جمعه أبو بكر لمَّا تحققت المصلحة فيه، فهو سياسة شرعية ظاهرة.

(٣) استخلاف عمر بن الخطاب:

وهو تصرف سياسي فعله أبو بكر خوفًا من التفرق والاختلاف، ولم يفعله النبي ﷺ، لكنه ليس ممنوعًا، وقد استشار أبو بكر في ذلك، واجتهد في الاختيار بمن رآه هو أفضل هذه الأمة وأولاها بهذه الولاية، وقد أصاب في ذلك ونصح.

وقد أجمع العلماء علىٰ مشروعية الاستخلاف[٣]. وأن البيعة تنعقد ببيعة أهل الحل والعقد له، وإن اختلفوا في أثر هذا الاستخلاف هل هو ملزم لأهل الحل والعقد

(١) أخرجه البخاري (٤٦٧٩).

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي ١/ ٢٣٨، الإتقان، للسيوطي ١/ ٢٠٢.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ١٨، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ٥٠٤، روضة الطالبين٧/ ٢٦٤، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٤/ ١٤، شرح السنة، للبغوي ١٠/ ٨٤.

كما هو مذهب الجمهور[1]، أم هو مجرد ترشيح ليس ملزماً[2].

---

(١) انظر: مغني المحتاج ٤/ ١٣١، كشاف القناع ٥/ ٣٠٦٢، حاشية ابن عابدين ٢/ ٢٨٣، بلغة السالك ٣/ ٤٤٢.

(٢) الذخيرة ١٠/ ٢٧، الحاوي الكبير ٨/ ٣٤٠، الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ ٢٥.

الفرع الثاني

السياسة الشرعية في خلافة عمر بن الخطاب

سياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه هي نموذج استثنائي من الحكم، الذي استطاع أن يجمع فيه بين قوة الحكم، وعدله، وحسن سياسته، مع التواضع، والزهد، والإنصاف الشديد من النفس، بما جعل هذه السياسة مكنزاً للوقائع والشواهد العجيبة في الحكم الرشيد.

تميزت هذه السياسة مع ذلك بوفرة الاجتهادات المصلحية التي تقصَّد بها هذا الخليفة الراشد تحقيق المصالح ودفع المفاسد في ضوء نصوص الشريعة، فأثمر اجتهادات كثيرة في جوانب مختلفة، هي نموذج للنظر الفقهي الدقيق في الموازنة بين مراعاة المصالح المعتبرة شرعاً، والالتزام بحدود الشرع.

ومن هذه الاجتهادات:

(١) تخميس السَّلَب:

الأصل في السلب ما جاء في حديث النبي ﷺ (من قتل قتيلاً فله سَلَبُه)، فالسلب للقاتل، ولم يكن السلب يعامَل كالغنيمة فيؤخذ منه الخمس، وإنما يعطىٰ المال كله للقاتل.

وفي عهد عمر بن الخطاب، بارز البراء بن مالك قائد الفرس المرزبان فقتله، وأخذ سلبه، فبلغ سلبه ثلاثين ألف، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال: إنا كنا لا نخمس السلب، وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيراً، ولا أراني إلا خامسه[١].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٩٤٦٨)، وأبو عبيد في الأموال ٣٨٩، والبيهقي في السنن (١٢٧٨٧).

فهذا اجتهاد مصلحي من عمر رضي الله عنه في محلٍّ قد ورد فيه نص، فلا بد من دفع هذا الإشكال عنه.

وحتىٰ نحرر محل الإشكال بدقة فنحتاج أن نحرر بعض المواضع الفقهية في هذه القضية.

وقد ذكر العلماء عدة أجوبة عن هذا الأمر، يمكن أن نلخصها فيما يلي:

الجواب الأول: أن المقصود هو أنه إذا نفله أخذ منه الخمس، وإذا لم يخمسه لم ينفله، يقول الطحاوي:

(فأخبر عمر أنهم كانوا لا يخمسون الأسلاب، ولهم أن يخمسوها، وأن تركهم تخميسها، إنما كان بتركهم ذلك، لا لأن الأسلاب قد وجبت للقاتلين، كما تجب لهم سهمانهم من الغنيمة)[1].

وهذا فيه تكلف في تفسير الموقف، فظاهر صنيع عمر أن التخميس لم يكن موجوداً في التنفيل، وليس أنها لم تخمس بسبب عدم التنفيل.

الجواب الثاني: أن السلب يخمَّس علىٰ قول بعض الفقهاء[2]، فيمكن أن يقال: إن عمر خمَّس ما هو مستحق للتخميس في أصل الشرع.

إلا أنه يشكل عليه ما جاء في أول الأثر من أن عمر لم يكن يخمس السلب، فلا يستقيم هذا الجواب.

---

(١) شرح معاني الآثار ٣/ ٢٣١.

(٢) اختلف الفقهاء في كيفية قسمة السلب، فقيل: هو من أصل الغنيمة ولا يخمس، وهو مذهب الشافعية والحنابلة، وقيل: هو من الخمس وليس من الغنيمة، وهو مذهب المالكية، وبناءً عليه فلا يمكن أن يخمس لأنه ليس من الغنيمة، وقيل: هو من الغنيمة بعد إخراج الخمس، وهو مذهب الحنفية، انظر: الهداية ٢/ ٣٩١، البحر الرائق ٥/ ٩٩، شرح مختصر خليل، للخرشي ٣/ ١٢٩، الفواكه الدواني ١/ ٤٠٦، الحاوي الكبير ٨/ ٣٩٦ - ٣٩٧، بحر المذهب ٦/ ٢٣٣ - ٢٣٤، المغني ٩/ ٢٣٧.

الجواب الثالث: عدم العمل بهذا الأثر، فيقدم العمل بالنص علىٰ اجتهاد عمر، وأن هذا الحديث يدل علىٰ عدم التخميس، وأن الحجة في قول النبي ﷺ[1].

كما أن هذا الأثر معارَض بما جاء من أن سعد بن أبي أوقاص نفل رجلاً في يوم القادسية اثني عشر ألفـًا، فهو أكثر من ذلك[2].

الجواب الرابع: أنه رأىٰ عدم التخميس إنما يكون في المال المعتاد وليس في المال الكثير جداً، وأن للإمام أن يخمس إذا استكثره، وهو مذهب إسحاق[3].

ويمكن يستدل لهذا: بأن هذه الصورة ليست داخلة في مقصود النص، ولا يصح حمل العموم علىٰ غير المعتاد.

فمقصود الحديث هو حث المقاتلين علىٰ الإثخان في القتال، وهذا إنما يتحقق في المال المعتاد الذي يحقق مصلحة للفرد دون إضرار بالجماعة، بخلاف المال الكثير جداً، كما أن الحديث متعلق بآحاد المقاتلين وما يحملونه عادة، وليس بالشيء الاستثنائي الذي يحمله رئيسهم، فهذه صورة نادرة لا يحمل عليها عموم الحديث، ولهذا استثنىٰ بعض الفقهاء ما يلبسه عظماء المشركين من الأسورة والتيجان أنها لا تدخل في هذا السلب، بناءً علىٰ أنه ليس معتاداً[4].

فيكون المال اليسير هو الذي ينفل، أما إذا زاد إلىٰ هذا الحد فهو أقرب إلىٰ الغنيمة[5].

---

(١) انظر: الأموال، لأبي عبيد ٣٩٣، المغني ٩/ ٢٣٧.

(٢) انظر: الأم ٤/ ١٥٠، معرفة السنن والآثار ٩/ ٢٢٧.

(٣) انظر: المغني ٩/ ٢٣٧، وانظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه للكوسج ٢/ ٢٤٣.

(٤) انظر: التاج والإكليل ٤/ ٥٧٢، حاشية العدوي علىٰ كفاية الطالب ٢/ ١٦، الفواكه الدواني ١/ ٤٠٥.

(٥) انظر: منهج عمر في التشريع، لمحمد البلتاجي ٢١٢.

إذن، نجد أننا أمام عدة اتجاهات في توجيه موقف عمر رضي الله عنه[1]: فقد ينظر إليه على أنه خارج السياسة الشرعية لأنه تطبيق للحكم الشرعي، أو لأنه مخالف للنص. ويمكن أن ينظر إليه على أنه سياسة شرعية إذا اعتبر أنه اجتهاد في موقف مصلحي لا يخالف النص.

(٢) النهي عن الزواج من الكتابيات:

أباح الله تعالىٰ الزواج من الكتابيات في قوله: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [المائدة: ٥].

وتزوج عدد من الصحابة من الكتابيات، كحذيفة بن اليمان وطلحة بن عبيد الله والجارود بن المعلىٰ وأذينة العبدي، فقد تزوج كل واحدٍ منهم بامرأة من أهل الكتاب[2].

غير أنه قد روي عن عمر رضي الله عنه نهي الصحابة عن هذا الزواج، ومن الروايات التي تكشف عن سبب هذا النهي في ذلك:

عن قتادة أن حذيفة نكح يهودية في زمن عمر، فقال عمر: طلقها فإنها جمرة قال: أحرام هي؟ قال: لا، فلم يطلقها حذيفة لقوله، حتىٰ إذا كان بعد ذلك طلقها[3].

---

(١) ويمكن أن نضيف من الأجوبة: أن التنفيل مرتبط بإذن الإمام وليس مستحقاً بأصل الشرع، وبناءً عليه فكما للحاكم أن ينفله ابتداءً بالشرط، فله أن ينفله بعد الخمس بالشرط أيضاً، وهذا الجواب يصح علىٰ مذهب من يرىٰ أن التنفيل بالسلب متعلق بالإمام وليس مستحقاً بالشرع، وهم الحنفية والمالكية، وهو يستقيم مع من يرىٰ منهم أن التنفيل من الخمس وليس من أصل الغنيمة، وهم المالكية، فهذا الجواب يصح علىٰ مذهب المالكية فقط، لكن يشكل عليه أن عمر لم يخمسه إلا بعد ذلك، فليس هناك شرط مسبق.

(٢) انظر: مسائل الإمام أحمد، رواية صالح ٢/ ٣٢٠، وانظر: الناسخ والمنسوخ، لأبي عبيد ٨٧ – ٨٨، أحكام القرآن، للجصاص ١/ ٤٠٣.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (١٠٠٥٧).

وعن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب كتب إلىٰ حذيفة بن اليمان وهو بالكوفة، ونكح امرأة من أهل الكتاب، فكتب: أن فارقها فإنك بأرض المجوس، وإني أخشىٰ أن يقول الجاهل: كافرة قد تزوج صاحب رسول الله ﷺ، ويجهل الرخصة التي كانت من الله فيتزوجوا نساء المجوس ففارقها(١).

وفي رواية، عن ابن سيرين، أن حذيفة تزوج يهودية، فقال له عمر في ذلك، فقال: أحرام هي؟ قال: لا، ولكنك سيد المسلمين ففارقها(٢).

وفي رواية، أن عمر كتب إليه: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتىٰ تخلي سبيلها، فإن أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفىٰ بذلك فتنة للمسلمين(٣).

وعن شقيق، قال: تزوج حذيفة يهودية فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه: إن كانت حراماً خليت سبيلها فكتب إليه: إني لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن(٤).

وعن سعيد بن جبير قال: بعث عمر بن الخطاب إلىٰ حذيفة بعد ما ولاه المدائن وكثر المسلمات: إنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلقها، فكتب إليه: لا أفعل حتىٰ تخبرني أحلال أم حرام، وما أردت بذلك؟ فكتب إليه: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم علىٰ نسائكم(٥).

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف برقم (١٢٦٧٦).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ١/ ٢٢٥.

(٣) انظر: الآثار، لمحمد بن الحسن ١/ ٣٩٤، برقم (٤١٢).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٦١٦٣) وسعيد بن منصور في سننه (٧١٦) والبيهقي في السنن (١٤٣٦١)، قال ابن كثير في تفسير القرآن العظيم ١/ ٥٨٣: إسناده صحيح.

(٥) أخرجه الطبري في تاريخه ٣/ ٥٨٨.

فكيف يوجَّه هذا الاجتهاد؟

اختلف العلماء في ذلك إلىٰ عدة مسالك:

المسلك الأول: من يرىٰ أن عمر رضي الله عنه كان يرىٰ تحريم نكاح الكتابيات خلافًا لجمهور الصحابة، ويستدل لذلك بما روي من أن طلحة بن عبيد الله نكح يهودية، ونكح حذيفة بن اليمان نصرانية، فغضب عمر بن الخطاب رضي الله عنه غضبًا شديداً، حتىٰ همَّ بأن يسطُو عليهما. فقالا: نحن نطلِّق يا أمير المؤمنين، ولا تغضب! فقال: لئن حل طلاقُهن لقد حل نكاحهن[١].

غير أن هذه رواية ضعيفة، وروي عن عمر ما هو أصح منه في جواز النكاح[٢].

فلا يصح هذا المسلك، بل مذهب عمر في ذلك مذهب جمهور الصحابة وفقهاء الأمصار بعدهم[٣]؛ وإنما يعرف الخلاف فيه عن ابن عمر[٤].

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره ٤/ ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٦٥، وانظر: المحرر الوجيز ١/ ٢٩٦.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ، لأبي عبيد ٨٤ - ٩٠، الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٦٨، وحكىٰ الطبري الإجماع عليه، انظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٦٦، وقال الجصاص في أحكام القرآن ١/ ٤٠٣: (ولا نعلم عن أحد من الصحابة، والتابعين تحريم نكاحهن)، ومثله في ٢/ ٢٠٥.

(٤) كما في صحيح البخاري برقم (٥٢٨٥): أن ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: إن الله حرم المشركات علىٰ المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئًا أكبر من أن تقول المرأة: ربها عيسىٰ، وهو عبد من عباد الله. وحمله بعض العلماء علىٰ الكراهة كما في أحكام القرآن، للجصاص ١/ ٤٠٣، الحاوي الكبير ٩/ ٢٢٢، وحمله آخرون علىٰ التحريم، انظر: الناسخ والمنسوخ، للنحاس ١٩٥، المحلىٰ ٩/ ١٣، فتح الباري ٩/ ٤١٧، قال ابن المنذر لا يصح عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك، انظر: الإشراف ٥/ ٩٣، وروي عن عطاء أنه كرهه وقال: كان ذلك والمسلمات قليل، كما عند ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٦١٦٤)، وحسَّن إسناده ابن حجر، وقال: هذا يعني أنه خص الإباحة بحال دون حال. انظر: فتح الباري ٩/ ٤١٧.

المسلك الثاني: أن عمر لم يمنعهم من النكاح، وإنما هو من قبيل ترك الأولىٰ، أو التنزه والكراهة لا التحريم[1].

ولهذا ذكر محمد بن الحسن منع عمر رضي الله عنه وقال معقباً: (وبه نأخذ لا نراه محرماً، ولكن نرىٰ أن يختار عليهن نساء المسلمين، وهو قول أبي حنيفة)[2].

فعمر نهىٰ حذيفة لأن الآية اشترطت العفة، وهذه لا تؤمن أن تكون عفيفة[3].

ويقول المحاسبي:

(لم تزل الأمة مجمعة أن نكاح نساء أهل الكتاب حلال، إلا ابن عمر فإنه كرهه، وكرهه عمر وغيره بغير التحريم، خوفاً أن تكون الذميَّة ليست بعفيفة)[4].

وعلىٰ هذا المسلك فلا إشكال، لأن زواج المسلم أولىٰ من الكتابية، وإباحة زواجهم لا تنفي الكراهة التنزيهية، وهذا مذهب أكثر الفقهاء في أصل نكاح الكتابيات[5].

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٦٦، الناسخ والمنسوخ، لأبي عبيد ٩٠، شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٧/ ٤٣٤، أحكام القرآن، للجصاص ١/ ٤٠٣، التمهيد، لابن عبد البر ٢/ ١٣١ – ١٣٢، المغني ٧/ ٥٠٠، أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٩٥ – ٧٩٦، التاج والإكليل ٥/ ١٣٣ – ١٣٤.

(٢) الآثار، لمحمد بن الحسن ١/ ٣٩٥.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ، لأبي عبيد ٩١.

(٤) فهم القرآن ومعانيه ٢٢٩.

(٥) ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية إلىٰ كراهة نكاح الكتابية الذمية، وذهب ابن القاسم إلىٰ إباحته، وهو قول عند الشافعية، ومذهب الحنابلة، ونصوا علىٰ أن تركه أولىٰ، وأما الحكم في الكتابية الحربية في دارهم فمن كره نكاح الذمية فالحربية أشد كراهة عنده، ولهذا ذهب الحنفية إلىٰ التحريم، وهو قول عند الحنابلة، انظر: البحر الرائق ٣/ ١١١، حاشية ابن عابدين ٣/ ٤٥، مغني المحتاج ٤/ ٣١١، روضة الطالبين ٧/ ١٣٥، التاج والإكليل ٥/ ١٣٤، شرح مختصر خليل، للخرشي ٣/ ٢٢٦، بُلْغة السالك ٢/ ٢٧١، المغني ٧/ ٥٠٠، المبدع ٦/ ١٣٩، الإنصاف ٨/ ١٣٥.

المسلك الثالث: أنه كان منعـاً منه لهذا الزواج من باب السياسة الشرعية، وهو قول كثير من المعاصرين[1].

وهذا القول هو القول الشائع عند المعاصرين، ولم أجد من ذكره من الفقهاء السابقين، وقد ذكر الطبري أن القول بالتفريق لا معنىٰ له، لخلافه ما الأمة مجتمعة[2].

وقد انتقد بعض المعاصرين هذا المسلك، وأنه طريق غير معتبر، وأن عمر لم يرد عنه هذا المنع، فهو من قبيل التقييد غير المشروع للمباحات[3].

فعلىٰ تفسير المعاصرين، فيمكن أن يحمل علىٰ أنه اجتهاد مصلحي من باب السياسة الشرعية لدفع المفاسد المترتبة علىٰ هذا النكاح، ويمكن أن نستخلص هذه الأسباب المؤثرة من جملة الروايات السابقة:

السبب الأول: خشية من نكاح المومسات منهن، فإن الآية قد شرطت العفة، فخشي عمر أن لا يتحقق هذا الشرط في ذلك الحال.

---

(١) انظر: تعليل الأحكام، لمحمد شلبي ٤٤، منهج عمر في التشريع ٣٠٤ - ٣٠٦، نظرية الإباحة عند الفقهاء والأصوليين، لمحمد مدكور ٣٤٨، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، لحسين حامد حسان ٢٢٩، التعسف في استعمال الحق، للدريني ١٦٢ - ١٦٣، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، لعبد الفتاح عمرو ٥٢ - ٥٣، المدخل إلىٰ السياسة الشرعية والأنظمة المرعية ٣٤٩، السياسة الشرعية، لعبد الله القاضي ١٠٣، اجتهادات عمر بن الخطاب، لخالد محمد عبد الواحد حنفي ١٧١، الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لمحمد فؤاد ٣٤٤ - ٣٤٥، المصلحة العامة من منظور إسلامي، لفوزي خليل ٥٨٣، مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة، لأيمن الأيوبي ٢٣٦، تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام، للمنسي ٤٦٨ - ٤٦٩، أصل اعتبار المآل، لعمر جدية ٤٣٠، استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدة، لأحمد ذيب ٢٠١ - ٢٠٢، تقييد المباح، لحسين الموس ٢١٢، اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات، للسنوسي ١٦٦، السياسة الشرعية وأثرها في الحكم التكليفي ٤٥٥، السياسة الشرعية، لأكرم كساب ١٤٤.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٦٦.

(٣) انظر: منهجية عمر في الاجتهاد مع النص، لمحمد التاويل ١٦٥ - ١٦٦.

السبب الثاني: لأن من تزوجوا كحذيفة وطلحة كانوا هم قادة الناس وكبارهم، وممن يُقتدىٰ بهم[1]، فيكون منعـًا لبعض الناس من مباح خشيةً من وقوع مفسدة بسبب ذلك.

ووجَّه بعض المعاصرين المنع من زواج القادة لحساسية مواقعهم السياسية وخشية من الاطلاع علىٰ أسرار الدولة، أو التأثير عليه باتخاذ سياسة معينة لا تتفق مع مصلحة الدولة[2].

وهذا بعيد، فالأقرب هو أن هؤلاء الأكابر هم قدوة الناس، وهذا مصرح به في بعض الروايات، ولا يصح إلحاق الوضع في ذلك الزمان بمثل ما يشيع في عصرنا من تحديد الزواج من الأجنبيات علىٰ بعض القادة العسكريين أو السياسيين مراعاة لحساسية مواقعهم فالصورة مختلفة، وإلا فما طبيعة تلك الأسرار التي يخشىٰ من تسللها إلىٰ الزوجات الذميات؟! وهم في الواقع كانوا من رعايا الدولة الإسلامية، وليسوا أجانب عنها.

السبب الثالث: أنه خشي أن يكون سببـًا لزواج المشركات ظنـًا أن هذا مباح، بسبب جهل الناس وحداثة عهدهم بالإسلام[3].

السبب الرابع: أن ذلك خشية من حصول الزهادة في المسلمات[4].

فيكون مراعيـًا لمصلحةٍ أعظم، خصوصـًا إذا كان في مكان معين يقل فيه المسلمات فيكون منعـًا من مباح في وضع استثنائي لمصلحة أعظم.

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٦٦.

(٢) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ٥٥، الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لمحمد فؤاد ضاهر ٣٤١.

(٣) انظر: التمهيد، لابن عبد البر ٢/ ١٣١ - ١٣٢، وسبق ذكر رأي ابن عبد البر أن هذا من عمر من باب الكراهة.

(٤) انظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٦٦، وظاهر سياق الطبري أنه ذكر هذا المعنىٰ في سياق التنزيه، والمقصد من ذكره هنا أنه سبب يمكن أن يستند إليه في المنع.

فسواء صحت هذه المعاني أم بعضها، فالمقصد أن منع عمر رضي الله عنه كان متعلقاً بحالة جزئية خشي من تحقق المفسدة من أمر مباح فقيد هذا المباح لأمر عارض سداً لذريعة المحرم.

السبب الخامس: خشية التأثر بدين الكتابيات، أو الركون إليهن، أو تأثير ذلك علىٰ الأولاد والأسرة.

وهذا غير صحيح، ولا يصح أن يحمل اجتهاد عمر علىٰ هذا المعنىٰ، لأن هذا المعنىٰ موجود في أصل الحكم الشرعي الذي أباح الزواج منهم، فالكتابيات قد يؤثِّرن علىٰ أزواجهن، وقد يؤثرن علىٰ الأولاد، لكن الإباحة وجدت مع ذلك، لأن المصلحة المترتبة علىٰ ذلك أعظم.

فلا يصح أن يقال: إن عمر منعهم لأجل هذه المفاسد، لأن هذا اجتهاد يعود علىٰ أصل الإباحة بالنقض، فلا يصح أن ترجع أي سياسة إلىٰ نقض هذا الأصل، فيجب إذا قيل إن عمر ألزمهم بالطلاق، أو منعهم من الزواج أن يكون له أسباب خاصة استثنائية تحقق مصلحة معتبرة شرعاً، لا ترجع علىٰ أصل الحكم الشرعي بالنقض، وإنما مصلحة معتبرة بسبب ظرف زمني أو مكاني مختلف يمكن أن يخصص من المنع.

ففي عصرنا مثلاً يمكن أن يقال بمنع الزواج لأن الزواج يقع في بلاد تحكمها قوانين لا تلتزم بأحكام الإسلام، فيكون ذلك له أثر علىٰ الأولاد، فهنا اجتهاد صحيح، لأن هذا وصف مؤثر لم يكن موجوداً في أصل الإباحة الذي كان متعلقاً بزواج من الكتابيات يحكمه قانون الإسلام، كما يمكن أن يقال أيضاً بالمنع في حالتنا المعاصرة لأن شرط العفة لم يتحقق، فيشترط التحقق منه قبل الزواج، وأما المنع لأجل معنىٰ الخشية علىٰ الدين ونحوه فهو اجتهاد يعود بالنقض علىٰ أصل الإباحة الشرعية فلا يصح.

(٣) إمضاء الطلاق ثلاثاً:

عن طاووس، أن أبا الصهباء قال لابن عباس: (هات من هناتك، ألم يكن طلاق

الثلاث علىٰ عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم)[1].

وفي لفظٍ: أن أبا الصهباء قال لابن عباس: (أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة علىٰ عهد النبي ﷺ وأبي بكر، وثلاثـًا من إمارة عمر فقال ابن عباس: نعم!).

ويثار هنا إشكال: كيف ساغ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يجتهد في تغيير الحد الشرعي في الطلاق فيجعل الطلقة الواحدة ثلاثـًا؟

قبل الجواب عن هذا، لا بد من معرفة حكم إيقاع الطلاق ثلاثـًا، وهل يقع واحدة أم ثلاثـًا؟

اختلف العلماء فيه إلىٰ قولين:

القول الأول: أن طلاق الثلاث يقع ثلاثـًا، وهذا قول المذاهب الأربعة جميعـًا[2]، وحكاه بعضهم إجماعـًا[3].

وعلىٰ هذا القول فليس في فعل عمر عندهم أي اجتهاد سياسي، وإنما أمضىٰ عمر طلاق الثلاث علىٰ حكمه الشرعي.

وقد استدلوا لذلك بعدة أدلة، منها: إجماع الصحابة علىٰ هذا الحكم، وإقرارهم لما فعل عمر رضي الله عنه، وهذا ذاته دليل كافٍ[4].

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٤٧٢).

(٢) انظر: البحر الرائق ٣/ ٢٥٧، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٤/ ٣١٤، الحاوي الكبير ١٠/ ١١٨، المغني ١٠/ ٣٣٤، وانظر: المحلىٰ ٩/ ٣٦٤.

(٣) انظر: الإشراف، لابن المنذر ٥/ ١٩٠، أحكام القرآن، للجصاص ١/ ٤٦٩، أحكام القرآن، لابن العربي ١/ ٢٥٩، وانظر نقد ابن تيمية لدعوىٰ الإجماع هنا: مجموع الفتاوىٰ ٣٣/ ٩١.

(٤) انظر: شرح معاني الآثار ٣/ ٥٥.

وأما حديث أبي الصهباء عن ابن عباس فأجابوا عنه من أربعة أوجه:

الوجه الأول: الحكم بأن هذه الرواية شاذة، وقد صح عن ابن عباس رواية تخالفها، كما أنه أفتىٰ بما يخالفه، فيقدم ما هو أقوىٰ عليها[١].

الوجه الثاني: النسخ، لأن ابن عباس يخالف هذه الرواية، ولم يكن ليخالفه إلا لعلمه بشيء نسخه[٢].

الوجه الثالث: أن هذا لم يكن من أمر النبي ﷺ ولا أنه علمه فأقره[٣].

الوجه الرابع: تأويل الحديث علىٰ غير ظاهره، وحَمْله علىٰ محامل لا تدل علىٰ أن طلاق الثلاث يقع واحدة كما هو المتبادر إلىٰ الذهن، وقد ذكروا في ذلك محامل كثيرة[٤].

القول الثاني: أن طلاق الثلاث يقع واحدة، وهو قول عدد من التابعين[٥]، وقول إسحاق[٦]، وداود الظاهري[٧]، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية[٨].

---

(١) انظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٥/ ٢٣٤ – ٢٣٥، وحكم الإمام أحمد علىٰ هذه الرواية بالشذوذ، انظر: شرح علل الترمذي ٢/ ٦٢٥، ونقل ابن قدامة في المغني ١٠/ ٣٣٤، عن الأثرم قال: سألت أبا عبد اللَّه عن حديث ابن عباس: كان طلاق الثلاث علىٰ عهد رسول اللَّه ﷺ وأبي بكر وعمر واحدة، بأي شيء تدفعه؟ قال: برواية الناس عن ابن عباس من وجوه خلافه، ثم ذكر عن عدة عن ابن عباس أنها ثلاث. قال: وإلىٰ هذا يذهب، وانظر: اختلاف الفقهاء، للمروزي ٢٤٦، مسائل الإمام أحمد وإسحاق، للكوسج ٤/ ١٧٧٠، الجامع لعلوم الإمام أحمد ١٥/ ٦٨.

(٢) وهو قول الشافعي، انظر: معرفة السنن والآثار ١١/ ٣٨.

(٣) انظر: المحلىٰ ٩/ ٣٩٠ – ٣٩١، معرفة السنن والآثار ١١/ ٤٢.

(٤) انظر في هذه المحامل: معرفة السنن والآثار ١١/ ٣٩، المعلم بفوائد مسلم، للمازري ٢/ ١٩٣، المغني ١٠/ ٣٣٥، فتح الباري ٩/ ٣٦٣ – ٣٦٤.

(٥) انظر: اختلاف الفقهاء، للمروزي ٢٤٦، المغني ١٠/ ٣٣٤، فتح الباري ٩/ ٣٦٢.

(٦) انظر: اختلاف الفقهاء، للمرزوي ٢٤٦.

(٧) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ٣٤.

(٨) ينسب هذا القول إلىٰ عدد من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، وعدد من الفقهاء في=

والإشكال يرد على من يرى أن طلاق الثلاث يقع واحدة، وهو الذي يحتمل الاجتهاد المصلحي السياسي؛ فما وجه السياسة في فعل عمر؟

الجواب، أنه محمول على أحد ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هو عقوبة تعزيرية من باب السياسة الشرعية من حاكم عدل على الناس ليلزمهم بحفظ حق الشارع، بسبب تفريطهم في واجب شرعي في النكاح، مع كونهم عالمين به[١].

فهي على هذا عقوبة تستعمل وقت الحاجة فقط[٢].

وينبني على ذلك أن لا يعاقب عليها في حال جهل الناس بالحكم أو تأولهم فيه، يقول ابن تيمية: (وإذا كان هذا مخرجَ ما فعلَه عمر، فيقال: من كانوا عالمين بالتحريم، وأقدموا عليه بعد علمهم بالتحريم، واستكثروا منه بعد علمهم بالتحريم، فمن ألزَمَهم به فقد اقتدى بعمر في ذلك، وبمن وافقه من الصحابة، وأمَّا من لم يعلم أن ذلك محرَّم، أو اعتقدَ أنه مباح وفَعَلَه؛ فهذا لا يستحق أن يُعاقَب، ولا يمكن إلزامُه به على وجه العقوبة، إلا أن يكون الشارع ألزَمَه بالثلاث)[٣].

الوجه الثاني: أو أنهم يرون أن الطلاق كان يقع واحدة لمَّا كان المسلمون لا يوقعـونه إلا قليلاً، وأما إذا كثر فليس فيه رخصـة، وبناءً على ذلك فلا يكون هذا تشريعـًا لازمـًا[٤].

=مذهب الإمام مالك، وأبي حنيفة، وأحمد، انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٨١ - ٨٣، إعلام الموقعين ٣/ ٣٣ - ٣٤.

(١) انظر: جامع المسائل ١/ ٣٢٣، مجموع الفتاوى ٣٢/ ٣١٢ و ٣٣/ ٨٧، إعلام الموقعين ٣/ ٣٥، وهذا الوجه هو الذي يرجحه الشيخ فيما يظهر، انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٩١ - ٩٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٨٨.

(٣) انظر: جامع المسائل ١/ ٣٢٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/ ٨٨.

الوجه الثالث: ويمكن أن يقال: إن هذه المسائل من مسائل الخلاف السائغ المحتمل[1]، فأخذ الإمام العدل فيها بقول سائغ لمصلحة معتبرة، وهذا من باب السياسة الشرعية.

(٤) إيقاف حد السرقة:

روي عن عمر رضي الله عنه أنه أوقف حد قطع يد السارق في حادثتين:

الحادثة الأولىٰ: عام المجاعة:

قال عمر: (لا يقطع في عذق، ولا عام السنة)[2].

وتوارد العلماء علىٰ ذكر واقعة أن عمر لم يقطع يد السارق في عام الرمادة[3].

والثانية: في قصة سرقة غلمان عبد الرحمن بن حاطب:

فعن يحيىٰ بن عبد الرحمن بن حاطب (أن غلمة لأبيه عبد الرحمن بن حاطب سرقوا بعيراً فانتحروه، فوجد عندهم جلده ورأسه، فرفع أمرهم إلىٰ عمر بن الخطاب، فأمر بقطعهم. فمكثوا ساعة، وما نرىٰ إلا أن قد فرغ من قطعهم، ثم قال عمر: عليَّ بهم. ثم قال لعبد الرحمن: والله! إني لأراك تستعملهم، ثم تجيعهم، وتسيء إليهم، حتىٰ لو وجدوا ما حرم الله عليهم، لحل لهم. ثم قال لصاحب البعير: كم كنت تعطىٰ لبعيرك؟ قال: أربع مائة درهم. قال لعبد الرحمن: قم فاغرم لهم ثمان مائة درهم)[4].

---

(١) ذكر ابن تيمية عن بعض الفقهاء كجده أبي البركات ابن تيمية أنهم كانوا يفتون بلزوم الطلاق ثلاثـًا مرة، ومرة يفتون بعدم لزومه، وذكر من أسباب ذلك أنه لاختلاف اجتهادهم، انظر: مجموع الفتاوىٰ ٣٣/ ٩٣، فيمكن أن يستأنس بمثله علىٰ هذا الوجه من الجواب، بأن فعل عمر هو أخذ بأمر سائغ محتمل.

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٨٩٩٠).

(٣) انظر: زاد المسافر ٣/ ٣٣٤، شرح الزرقاني علىٰ الموطأ ٤/ ٧٥.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ ٤/ ١٠٨٣، وعبد الرزاق في المصنف برقم (١٨٩٨٧).

وسبب إسقاط العقوبة أن عام المجاعة مظنة وقوع الناس في الشدة والجوع، فلا يسلم السارق من وقوعه في ضرورة توجب علىٰ صاحب المال بذل المال له مجاناً أو بعوض، وهذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد[1].

وقد اتفق الفقهاء علىٰ عدم قطع يد السارق المحتاج في عام المجاعة[2].

وقد يقال هنا: إن هذا من قبيل الحكم الفقهي لا السياسي، لأن معرفة الحدود وشروطها ليست سياسة مصلحية.

غير أن الصورة هنا ليست بحثاً في حكم إقامة الحد أو تركه؛ وإنما في واقعة معينة اجتهد عمر في عدم تطبيق الحدود لوجود هذه الضرورة، وهذا يتطلب اجتهاداً في هذه الواقعة، كما أن الحكم علىٰ المجاعة العامة بأنها من قبيل الضرورة يتطلب اجتهاداً كذلك.

وهذه السياسة تظهر في قصة الرمادة أكثر من قصة غلمان ابن حاطب، لأن هذه واقعة خاصة يحقق فيها مناط الضرورة في محل قضائي، بخلاف ذلك الحدث السياسي العام.

وقد ذهب بعض المعاصرين استدلالاً بهذه القصة إلىٰ أن حد السرقة لا يقام إلا في مجتمع يمتلك الحد الأدنىٰ من الرفاهية، أو المعيشة.

وهذه طريقة ليست فقهية ولا من السياسة الشرعية في شيء، لأنها ترجع علىٰ النص القطعي بالنقض؛ فالشارع أقام العقوبة من دون مراعاة هذا الشرط، ثم إن معرفة تحقق هذا الشرط في حكم المتعذر، إضافة إلىٰ كونه وصفاً غير منضبط، ولا يمكن تحديد قدر يمكن تعليق الأحكام عليه، فهو شرط مخالف للدليل، ولا دليل عليه، وهو قائم علىٰ التقدير المبني علىٰ التشهي والتحكم المحض.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٧ – ١٨.

(٢) انظر: البحر الرائق ٥/ ٥٨، البيان والتحصيل ١٦/ ٣٢٤، روضة الطالبين ١٠/ ١٣٢، الإقناع، للحجاوي ٤/ ٢٨١.

(٥) إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم:

ومن الاجتهادات السياسية العمرية إيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ﴾ [التوبة: ٦٠].

وقد اختلف الفقهاء في حكم سهم المؤلفة قلوبهم:

القول الأول: أن هذا كان في زمن النبي ﷺ في وقت ضعف الإسلام وحاجته إليهم[١].

وقد اختلفوا في هذا، فقيل هذا من قبيل النسخ، وقيل هو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء غايته[٢].

القول الثاني: أنه ليس خاصاً بزمن النبي ﷺ، بل هو باقٍ، وهم علىٰ رأيين: رأي يخص المؤلَّف بالمسلم الذي يرجىٰ تقوية إيمانه أو إسلام غيره[٣].

ورأي يجعله عاماً للمسلم الذي يرجىٰ تقوية إيمانه أو إسلام غيره، وللكافر الذي يرجىٰ إيمانه أو كف شره[٤].

فعلىٰ القول الأول يكون إيقاف عمر لهذا السهم هو من قبيل تطبيق الحكم الشرعي؛ إذ إنه لا حق لهم في المال، فالتزم عمر بتطبيق الحكم الشرعي.

---

(١) وهو مذهب الحنفية والمالكية، انظر: العناية شرح الهداية ٢/ ٢٥٩، البيان والتحصيل ٢/ ٣٥٩.

(٢) انظر: العناية شرح الهداية ٢/ ٢٦٠ - ٢٦١، البحر الرائق ٢/ ٢٥٨، وانتقد البابرتي القول بالنسخ، وقال: ليس بصحيح من المذهب.

(٣) وهو مذهب الشافعية، انظر: تحفة المحتاج ٧/ ١٥٥، نهاية المحتاج ٦/ ١٥٦.

(٤) وهو مذهب الحنابلة، انظر: الإنصاف ٧/ ٢٣٢، وانظر في أدلة القولين، ومناقشتها: الأحكام الفقهية التي اتفق عليها الخلفاء الراشدون، لياسين الحاشدي ٢/ ٧٠٦ - ٧١٠.

وعلىٰ القول بأن السهم باقٍ، فهو معلل بتحقق هذه العلة، فأسقطه عمر لعدم تحقق العلة في زمانه، فيكون من قبيل السياسة الشرعية لأنه اجتهاد سياسي في ملاحظة هذه العلة ومصلحة المسلمين فيها[1].

(٦) وقف الأراضي التي فتحت عنوة:

من الاجتهادات السياسية العمرية أنه منع من قسمة الأراضي المفتوحة فلم يعاملها معاملة الغنائم، وجعلها وقفاً يؤخذ منه خراج لمصالح المسلمين.

وقد كان الدافع لعمر في هذا الاجتهاد هو ملاحظته المصلحية لحال المسلمين فيما بعد، فقال رضي الله عنه: لولا آخر المسلمين، ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما قسم النبي ﷺ خيبر[2].

وقد استشار عمر بن الخطاب الصحابة في أول الأمر، ووقع خلاف في ذلك، فأشار عليه بهذا بعض الصحابة، فقال له معاذ رضي الله عنه لما أراد عمر أن يقسم الأرض بين المسلمين: إنك إن قسمتها اليوم، صار الربع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون، فيصير ذلك إلىٰ الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم[3].

ولمعرفة حقيقة هذا الاجتهاد العمري، لا بد أن نستحضر هنا آراء الفقهاء في حكم الأراضي المفتوحة، فقد اختلفوا إلىٰ ثلاثة أقوال:

(١) ذهب د. عبد العال عطوة إلىٰ أن السياسة الشرعية في اجتهاد عمر هي علىٰ القول الأول الذي يرىٰ أن الحكم قد توقف، بناءً علىٰ أن هذا من قبيل الاجتهاد الذي يراعي علة النص ولم يخالفه، بخلاف القول الثاني، انظر: المدخل إلىٰ السياسة الشرعية ٨٨، والذي يظهر لي - والله أعلم - هو العكس، وأن السياسة علىٰ القول الثاني لا الأول.

(٢) أخرجه البخاري (٣١٢٥).

(٣) أخرجه أبو عبيد في الأموال ٧٥، وابن زنجويه في الأموال ١٩٥، وانظر: السنن الكبرىٰ، للبيهقي ٩/ ٢٢٦، وفي قصة مفصلة للاستشارة والخلاف في ذلك، انظر: الخراج، لأبي يوسف ٣٥ - ٣٧، و ٤٥ - ٤٦، والسنن الكبرىٰ، للبيهقي ٦/ ٥١٧.

القول الأول: أنها توقف[1].

القول الثاني: أن الإمام مخير بين القسمة والوقف[2].

القول الثالث: أنها تقسم[3].

فعلىٰ القولين الأول والثاني فلا إشكال في اجتهاد عمر رضي الله عنه، فإن الحكم في أساس الشرع علىٰ القول الأول هو الوقف، فعمر قد طبق الحكم الشرعي فلا إشكال فيه، ولا يكون من قبيل السياسة الشرعية.

وعلىٰ القول الثاني فهو مخير بين أمرين مشروعين فاختار الأصلح للمسلمين فهو ضمن السياسة الشرعية.

وأما علىٰ القول الثالث فاجتهاده سيكون مخالفًا للنص، وهذا مشكل، وقد أجابوا عن ذلك بأن عمر قد استأذن الغانمين في ذلك فأذنوا له[4].

(٧) مشاطرة مال العمال:

من السياسات العمرية مشاطرته لعماله علىٰ الأمصار:

فعن الشعبي أن عمر كان إذا استعمل عاملاً كتب ماله[5].

وعن ابن عمر أن عمر أمر عماله فكتبوا أموالهم، منهم سعد ابن أبي وقاص، فشاطرهم عمر أموالهم فأخذ نصفًا وأعطاهم نصفًا[6].

---

(١) وهو مشهور مذهب المالكية، انظر: البيان والتحصيل ٢/ ٥٣٩، جامع الأمهات ٢٥٠.
(٢) وهو مذهب الحنفية والحنابلة، انظر العناية شرح الهداية ٥/ ٤٧٠، شرح منتهىٰ الإرادات ١/ ٦٤٧.
(٣) وهو مذهب الشافعية، انظر: نهاية المحتاج ٦/ ١٤٧.
(٤) انظر: الخلافيات، للبيهقي ٥/ ٢٤٦-٢٤٧، روضة الطالبين ١٠/ ٢٧٥.
(٥) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرىٰ ٣/ ٢٣٣.
(٦) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرىٰ ٣/ ٢٣٣، وأبو عبيد في الأموال (٣٤٢).

كما قاسم عمر أبا هريرة حين ولاه البحرين، وقاسم عمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل[(١)]. وكان محمد بن مسلمة رسول عمر إلىٰ عماله، وهو الذي شاطرهم عن أمرهم[(٢)].

وقصة المشاطرة شهيرة، تكرر ذكر العلماء لها[(٣)].

والأصل حرمة مال المسلم؛ فما وجه الاجتهاد السياسي في أخذ مالِ أحدٍ بغير رضاه؟

الجواب: أن عمر رأىٰ أن العامل قد استفاد بالولاية ما لم يكن لهم لولاها، فرأىٰ أن من كمال حفظه لحقوق بيت مال المسلمين، وكمال نصحه للولاة أن يشاطرهم هذه الأموال.

يقول ابن تيمية:

(وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك هو نوع من الهدية، ولهذا شاطر عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عماله من كان له فضل ودين لا يتهم بخيانة، وإنما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها، وكان الأمر يقتضي ذلك لأنه كان إمام عدل يقسم بالسوية، فلما تغير الإمام والرعية كان الواجب علىٰ كل إنسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه ويترك من الحرام ما حرم عليه ولا يحرم عليه ما أباح الله له)[(٤)].

---

(١) انظر: أنساب الأشراف ١٠/ ٣٦١.

(٢) انظر: البداية والنهاية ٨/ ٣٠.

(٣) انظر: النوادر والزيادات ٣/ ٤٠٢، مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي ٣/ ١٧٧، سراج الملوك، للطرطوشي ١٤٣، نفائس الأصول، للقرافي ٩/ ٤٠٩٢ - ٤٠٩٣.

(٤) السياسة الشرعية ٦٤/ ٦٥، وانظر: مختصر الفتاوىٰ المصرية ٢٧١.

ويقول القرافي:

(الزائد قد يكون من التجارة أو الزراعة لا من الهدية، ولا تظن الهدايا بأبي هريرة وغيره من الصحابة إلا مما لا يقتضي أخذاً، ومع ذلك فالتشطير حسن، لأن التجارة لا بد أن ينميها جاه العمل فيصير جاه المسلمين كالعامل، والقاضي أو غيره رب المال، فأعطي العامل نصف المال عدلاً بين الفريقين)[١].

ويقول الشماع:

(عمال عمر رضي الله عنه أكثرهم أصحاب النبي ﷺ وكل ولاته عدول؛ إذ لا يجوز تولية غير العدل، وليس عمر رضي الله عنه ممن يتعاطىٰ ما لا يجوز، فمرتبته التقوىٰ ونهاية العدل، والنصيحة معلومة بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك، فليس لما بأيديهم طالب، ولم يظلموا أحداً ولم يتظلم منهم أحد، ولم يطلبهم فيما في أيديهم، غير أنه رضي الله عنه استكثر ما بأيديهم ورأىٰ فاضلاً علىٰ ما رزقوه، فأشكل عليه أن يكون مكتسباً بالجاه وغيره، فصار كما لو تنازعه [اثنان][٢] أو رأىٰ أنهم إن اكتسبوا ذلك بنوع من التنمية سائغ، إلا أن رأس المال كان لبيت المال فرأىٰ أن يجعله مضاربة كما فعل مع ولده)[٣].

فخلاصة هذا أن عمر رضي الله عنه رأىٰ أن لبيت المال حقاً في هذه الأموال، وذلك أن هذه الأموال التي زادت عن أموال أمرائه لا تخرج عن حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يكون لمكانة الولاية، وجاهها أثر في هذا التوسع في التجارة والزراعة ونحوها، ولو كان بطريق مباح، لكن هذه الولاية هي لعموم المسلمين، وقد يسرت لهم ما لم يكن ممكناً قبل ذلك.

---

(١) الذخيرة ١٠/ ٨١.

(٢) في المطبوع «أثناء» والتصويب من النسخة الخطية.

(٣) مطالع التمام ٢٢٦، وانظر: الاعتصام ٢/ ٦٢١، مواهب الجليل ٤/ ٢٥٢.

الحالة الثانية: أن يكون بعض هذه الأموال مما أعطي محاباة أو هدية وفيها اشتباه أو يقتضي التورع تجنبها، فاحتاط الفاروق لذلك بأن أخذ النصف للمسلمين وأبقىٰ النصف لهم.

فهذه الأموال لا يمكن أن تخرج عن هاتين الحالتين، لأن ولاة عمر رضي الله عنه هم من الصحابة العدول ولا يمكن لمثلهم أن يتوسع في المال بطريقٍ حرام، كما أن عمر كان شديد المحاسبة لولاته فلم يكن ليترك أي تقصير في ذلك، فلو كان في هذه الأموال فعل محرم لما اقتصر علىٰ المشاطرة، ولما ترك العقوبة[1].

وقد تأسىٰ معاوية بسياسة عمر رضي الله عنهما؛ فلما احتضر أمر أن يدخل شطر ماله بيت مال المسلمين تأسياً بفعل عمر بعماله، ورجاء أن يكون في ذلك تطهير له[2].

ويلحظ هنا أن هذه السياسة من عمر ليست مجرد تعنتٍ أو تضييقٍ علىٰ الولاة، وتبسُّطٍ في أخذ أموالهم؛ وإنما كان يرىٰ رضي الله عنه أنه وكيل عن بيت مال المسلمين، ووكيل عن الأيتام والفقراء والمساكين من المسلمين، فهذا الاجتهاد هو من حفظه لحقوقهم، (فاجتهد للمسلمين في ذلك واحتاط عليهم، كما فعل بعماله إذ شاطرهم أموالهم احتياطاً لعامة المسلمين)[3]. ويتقوىٰ هذا بأنه: (إنما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن تُعرَف لهم)[4].

ويمكن أن يضاف وجه آخر، وهو أن يكون هذا مسبوقاً بشرطٍ قبل الولاية.

---

(١) ذكر ابن فرحون مشاطرة عمر لعماله أنها من جنس العقوبات المالية، فذكرها ضمن الشواهد الدالة علىٰ مشروعية العقوبة المالية ٢/ ٢٩٣، وهو غريب، لأن عمال عمر عدول، ولم يرتكبوا جناية توجب هذه المشاطرة، وقد استفاد ابن فرحون في بحث العقوبة المالية والشواهد الشرعية في ذلك مما كتبه ابن القيم في الطرق الحكمية، ولم يورد ابن القيم هذه المشاطرة ضمن شواهد العقوبات المالية.

(٢) انظر: النوادر والزيادات (٣/ ٤٠٢)، نقلاً عن الإمام مالك.

(٣) الاستذكار ٧/ ٤.

(٤) سراج الملوك ١٤٣.

وهذه الطريقة في المشاطرة لها شاهد آخر شبيه بها في سيرة الفاروق، وهي في قصة أبي موسىٰ الأشعري مع عبد الله، وعبيد الله ابني عمر بن الخطاب؛ وذلك أنهما مرَّا به وهو أمير في البصرة، فأسلفهما مالاً من بيت المال، فيشتريان به ثم يبيعانه في المدينة، ويسلما رأس المال إلىٰ عمر ويأخذا الربح، وكتب بذلك إلىٰ عمر، فقال عمر: أكل الجيش أسلفه كما أسلفكما؟ فقالا: لا. فأمرهما أن يؤديا المال وربحه، فاعترض عبيد الله بأنهما لو خسر المال لضمناه، فجعله عمر قراضـًا، وأخذ نصف الربح، وأعطاهم نصفه[1].

وقد توسع بعض الفقهاء فرأىٰ استناداً إلىٰ فعل عمر أن الإمام يحصي أموال الأمراء، فما زاد عن رزقهم يأخذه كاملاً.

(قال ابن حبيب: فكل ما أفاد الوالي في ولايته من مال سوىٰ رزقه، أو قاض في قضائه أو متولي أمر للمسلمين فللإمام أخذه منه للمسلمين، وكان عمر إذا ولىٰ أحداً أحصىٰ ماله لينظر ما يتزيد، ولذلك شاطر عمر العمال حين كثرت ولم يقدر علىٰ تمييز ما ازدادوه بعد الولاية)[2].

(٨) تغليظ عقوبة الخمر:

شدد عمر في عقوبة شارب الخمر، فزاد العقوبة فيه إلىٰ ثمانين، وذلك بعد أن استشار الصحابة في ذلك، كما روىٰ أنس بن مالك أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر[3].

---

(١) أخرج القصة مالك في الموطأ ٤/ ٩٩٢، والدارقطني ٤/ ٢٣، والبيهقي في السنن الكبرىٰ ٦/ ١٨٣، قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/ ١٣٩): إسناده صحيح.

(٢) النوادر والزيادات ٣/ ٤٠٢، وانظر: الجامع لمسائل المدونة ١٥/ ٧٢١، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٧/ ٤١٦، المختصر الفقهي، لابن عرفة ٩/ ١٢٦.

(٣) أخرجه مسلم برقم (١٧٠٦).

وعن السائب بن يزيد، قال: كنا نؤتىٰ بالشارب علىٰ عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتىٰ كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتىٰ إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين[1].

وقد رأىٰ الصحابة أن يُلحقوا عقوبة الخمر بعقوبة القذف، كما قال علي بن أبي طالب: نرىٰ أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترىٰ، أو كما قال. فجلد عمر في الحد ثمانين[2].

وحتىٰ يتبين محل الاجتهاد العمري هنا، وكيفية دفع الإشكال عنه، لا بد أن نعرف آراء العلماء في عقوبة شارب الخمر، وذلك أنهم اختلفوا فيها إلىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن حد الخمر ثمانون جلدة[3].

القول الثاني: أن حد الخمر أربعون جلدة[4].

القول الثالث: أنه لا حد فيه مقدر[5]. وأنَّ الأخبار قد تواترت عن النبي ﷺ أنه لم يسن في الخمر حداً معيناً[6].

نأتي بعد ذلك لاستعراض محل الاجتهاد العمري بناءً علىٰ هذه الأقوال:

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٧٧٩).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ٥/ ١٢٣٤، وعبد الرزاق في المصنف برقم (١٣٥٤٢) والنسائي برقم (٥٢٦٩).

(٣) وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والحنابلة، انظر: البحر الرائق ٥/ ٣١، الذخيرة ١٢/ ٢٠٤، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٣٦٢.

(٤) وهو مذهب الشافعية، ورواية عند الحنابلة، انظر: المغني ١٢/ ٤٩٩، نهاية المحتاج ٨/ ١٥، وانظر: المحلىٰ ١٢/ ٣٦٧.

(٥) وهو قول لبعض الفقهاء، انظر: المحلىٰ ١٢/ ٣٦٥، فتح الباري ١٢/ ٧٢ و ٧٤، قال ابن حجر في الفتح ١٢/ ٧٥: أظن هذا قول البخاري.

(٦) انظر: شرح معاني الآثار ٣/ ١٥٥.

أما من يرىٰ أن العقوبة ليست مقدرة، فلا إشكال عليه في ذلك مع اجتهاد عمر، لأنها جناية غير مقدرة شرعــاً فاجتهد عمر في تقدير ما يناسبها، فهي اجتهاد سياسي في تقدير عقوبة تعزيرية، هي مما يجوز للحاكم أن يضع فيه حداً بحسب المصلحة.

وأما من يرىٰ أن الحد أربعون، فيقولون: إن الزيادة عن الأربعين هي من قبيل التعزير[1]، فيكون من باب الزيادة علىٰ الحد عند وجود سبب مقتضٍ لذلك وهو اجتهاد سائغ.

وأما من قال إن الحد ثمانين، فكان جوابهم من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بأن النبي ﷺ ضرب أربعين، وإنما كان الأمر موكولاً إلىٰ الاجتهاد، فلم يكن الضرب في عهد النبي ﷺ مقدراً بعدد معين، وإلا لما خالفه الصحابة، وإنما اجتهدوا في تقدير ذلك في عهد عمر، ثم أجمعوا علىٰ الثمانين[2].

الوجه الثاني: أن الزمان اختلف، فكثر الفساد، فأجمع الصحابة علىٰ هذه العقوبة، فكان هذا هو حكم النبي ﷺ في أمثالهم[3].

وهذا مشكل، لأنه صار تغييراً للحد الشرعي عن أصله دائمــاً، ولم يربط بمصلحة فيتغير الحكم من أجلها.

(٩) الصلح على قبول الجزية، من دون أن تسمى بذلك:

حدث ذلك مع قبيلة تغلب، وهم قبيلة قوية من العرب، عرضت علىٰ عمر أن تدفع ما هو أكثر من الجزية من دون أن تفرض عليهم جزية.

---

(١) انظر: معرفة السنن والآثار ١٣/ ٥٣، نهاية المحتاج ٨/ ١٥، فتح الباري ١٢/ ٧١.

(٢) انظر: شرح معاني الآثار ٣/ ١٥٥–١٥٨، الذخيرة ١٢/ ٢٠٥، وبناءً عليه تأولوا ما ورد في الروايات الصحيحة من تحديد العدد بأربعين، انظر: شرح معاني الآثار٣/ ١٥٣–١٥٥.

(٣) انظر: البحر الرائق ٥/ ٣١.

فقال له زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة التغلبي: (أنشدك الله يا أمير المؤمنين في بني تغلب! هم - والله - العرب، يأنفون من الجزية، وهم قوم شديدة نكايتهم، فلا تُعِن عدوك بهم، وهم قوم ليست لهم - أظنه قال - أموال، وإنما هم أصحاب ماشية فضع عليهم الصدقة، فأرسل إليهم فرجعوا، فضعف عليهم الصدقة)[١].

فصالحهم عمر رضي الله عنه علىٰ أن يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم في الصدقات من الأموال والمواشي[٢].

وقد اختلف العلماء في التعامل معها، هل هي كالزكاة أو الجزية[٣].

فالاجتهاد هنا أنه لم يسقط الجزية عنهم، وإنما أسقط عنهم الاسم لمصلحة، وليس في هذا ما يمنع شرعـًا.

(١٠) جعل الخلافة شورى بين الستة:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: (قيل لعمر: ألا تستخلف؟ قال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ)[٤].

---

(١) أخرجه ابن زنجويه في الأموال ١٣٠، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٨٧٩٦)، وأصل المصالحة في مصنف عبد الرزاق (٩٩٧٤) وابن أبي شيبة (١٠٥٨٧)

(٢) انظر: المبسوط ٢/ ١٨٧، المغني ١٠/ ٥٨١.

(٣) ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ العمل بما روي عن عمر من تضعيف الصدقة في الجزية، واختلف الفقهاء هل تعامل معاملة الجزية أم معاملة الزكاة من حيث المصارف ومن توخذ منه كالنساء؟ فقيل تؤخذ كالزكاة، وتصرف كالجزية، وهو مذهب الحنفية، والحنابلة، انظر: البحر الرائق ٥/ ١٢٦، شرح منتهىٰ الإرادات ١/ ٦٥٩، وقيل: تؤخذ وتصرف كالجزية، وهو مذهب الشافعية، انظر: نهاية المحتاج ٨/ ٩٧، وأما المالكية: فيقول ابن رشد في بداية المجتهد ٢/ ١٦٨: (ليس يحفظ عن مالك في ذلك نص فيما حكوا). وانظر: المدونة ١/ ٣٣٣، ولهذا فهم لا يرون العمل بهذا التضعيف، انظر: التهذيب في اختصار المدونة ١/ ٤٣٠، حاشية العدوي علىٰ كفاية الطالب ١/ ٤٩٢.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٧٢١٨)، ومسلم برقم (١٨٢٣).

فقالوا: (أوصِ يا أمير المؤمنين استخلف، قال: ما أجد أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر، أو الرهط، الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، فسمىٰ عليـًا، وعثمان، والزبير، وطلحة، وسعداً، وعبد الرحمن)[1].

وقال: (إن عجل بي أمر، فالخلافة شورىٰ بين هؤلاء الستة، الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ)[2].

وهذه سياسة مصلحية لا تخالف النص، فكل الطرق الموصلة للولاية اجتهادية ما لم تتضمن محرمـًا.

ويلحظ هنا أن النبي ﷺ لم يستخلف، فاتفق الصحابة علىٰ أبي بكر، ثم اختار أبو بكر أن يستخلف عمر، ثم اختار عمر أن يجعل الشورىٰ بين ستة نفر من صحابة النبي ﷺ فاختاروا من بينهم عثمان رضي الله عنه، ثم بعد مقتل عثمان بايع الصحابة عليـًا في المسجد، فهذه طرق مختلفة في كيفية تعين الحاكم، بما يدل علىٰ أن هذا كله من السياسة الشرعية التي يبحث فيها عما هو أصلح للناس.

(١١) النهي عن التمتع في الحج:

من الاجتهادات العمرية ما جاء عنه رضي الله عنه من النهي عن التمتع، وهذه مسألة مشكلة، لوقوع اختلاف كبير في حقيقة هذا الاجتهاد وتفسيره.

وقد وافق عمر علىٰ النهي عن التمتع عدد من الصحابة كعثمان، ومعاوية، وابن الزبير. وخالفه من الصحابة آخرون: كعلي بن أبي طالب[3]، وابن عمر[4]، وابن

(١) أخرجه البخاري (٣٧٠٠).

(٢) أخرجه مسلم (٥٦٧).

(٣) عن مروان بن الحكم، قال: (شهدت عثمان وعليـًا رضي الله عنهما، وعثمان ينهىٰ عن المتعة، وأن يُجمَع بينهما، فلما رأىٰ عليٌّ أهلَّ بهما، لبيك بعمرة وحجة، قال: ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد). أخرجه البخاري (١٥٦٣)، ومسلم (١٢٢٣).

(٤) عن سالم، قال: سئل ابن عمر عن متعة الحج فأمر بها، فقيل له إنك تخالف أباك. قال:=

عباس[1]، وعمران بن حصين[2]، وسعد بن أبي وقاص[3]، وعائشة[4]، رضي الله عنهم جميعـًا.

فهذا الاجتهاد لم يكن محل اتفاق بين الصحابة رضي الله عنهم، فقد وقع الخلاف بينهم، فأنكره عدد منهم، وخالفوه[5].

وقد اختلف العلماء في المراد بالتمتع الذي نهىٰ عنه عمر رضي الله عنه، علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: هو فسخ الحج إلىٰ العمرة[6].

فالذي نهىٰ عنه عمر هو الفسخ الذي فعله الصحابة في حجهم مع النبي ﷺ لأن

=إن أبي لم يقل الذي تقولون، إنما قال: أفردوا العمرة من الحج؛ أي أن العمرة لا تتم في شهور الحج إلا بهدي، وأراد أن يزار البيت في غير شهور الحج، فجعلتموها أنتم حرامـًا، وعاقبتم الناس عليها، وقد أحلها الله عز وجل، عمل بها رسول الله ﷺ. قال: فإذا أكثروا عليه، قال: أفكتاب الله عز وجل أحق أن يتبع أم عمر؟ أخرجه أحمد (٥٧٠٠) وعبد الرزاق في الأمالي في آثار الصحابة ٩٦.

(١) عن أبي نضرة، قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة، وكان ابن الزبير ينهىٰ عنها. أخرجه مسلم (١٢١٧).

(٢) عن عمران قال: (نزلت آية المتعة في كتاب الله، يعني متعة الحج، وأمرنا بها رسول الله ﷺ ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينهَ عنها رسول الله ﷺ حتىٰ مات، قال رجل برأيه بعد ما شاء). البخاري (٤٥١٨)، ومسلم (١٢٢٦).

(٣) عن غنيم بن قيس، قال: سألت سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه عن المتعة؟ فقال: (فعلناها وهذا يومئذٍ كافر بالعرش، يعني بيوت مكة) أخرجه مسلم (١٢٢٥).

(٤) انظر: المغني ٣/ ٢٣٨.

(٥) انظر: المغني ٣/ ٢٣٨، عمدة القاري ٩/ ١٩٩، مجموع الفتاوىٰ ٢٦/ ٢٧٨، التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١١/ ٢٣٥.

(٦) انظر: شرح معاني الآثار ٢/ ١٤٦، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٣/ ٣١٧، إكمال المعلم ٤/ ٢٩٤، أحكام القرآن، للجصاص ١/ ٣٣٨، طرح التثريب، للعراقي ٥/ ١٨، ويلحظ هنا أن بعض الفقهاء - كالجصاص - يحمل التوعد بالعقاب علىٰ هذا المعنىٰ، وأما النهي عن التمتع فعلىٰ معنىٰ التنزيه، فيفصل موقف عمر من التمتع، وبعضهم يحمله علىٰ معنىٰ واحد هو الفسخ.

ذلك كان خاصـاً بهم، فلا يسوغ لأحد أن يفعل هذا، والقول بمنع الفسخ هو قول جمهور الفقهاء، وحكىٰ بعضهم الإجماع علىٰ هذا، فذكر ابن العربي: (هذه المتعة قد انعقد الإجماع علىٰ تركها بعد خلاف يسير كان في الصدر الأول ثم زال)[1]. وقيل بشذوذ هذا القول[2].

ولا إشكال في المنع علىٰ هذا، لأن عمر لا يرىٰ أن هذا أمر مشروع، بل هو ممنوع، فهو يمنع عن الناس ما يراه ممنوعـاً وليس له وجه سائغ بحسب اجتهاده.

القول الثاني: أنه نهي عن متعة النساء، وأن عمر رجع عن النهي عن التمتع إلىٰ القول به[3].

القول الثالث: أنه نهي عن التمتع المعروف[4]. والتمتع هنا يشمل القارن أيضـاً[5].

وهذا يشكل علىٰ اتفاق العلماء علىٰ مشروعية التمتع.

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي ١/ ١٨٠، قال ابن عبد البر في الاستذكار ٤/ ٩٥: (لا أعرف من الصحابة من يجيز فسخ الحج في العمرة)، والقول بعدم مشروعية هذا الفسخ هو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية، انظر: تبيين الحقائق ٢/ ٢١، البيان والتحصيل ٤/ ٥٨، أسنىٰ المطالب ١/ ٤٦٢، وذهب الإمام أحمد بن حنبل إلىٰ أنه شرع عام، ولما قال له سلمة بن شبيب: يا أبا عبد الله كل شيء منك حسن جميل إلا خلة واحدة، تقول بفسخ الحج! فقال أحمد: وقد كنت أرىٰ أن لك عقلاً، عندي ثمانية عشر حديثاً صحاحاً جياداً كلها في فسخ الحج، أتركها لقولك؟ انظر: الكافي، لابن قدامة ١/ ٤٨٠.

(٢) انظر: أحكام القرآن، لابن الفرس ١/ ٢٢٩.

(٣) انظر: المحلىٰ ٥/ ٩٨، التوضيح، لابن الملقن ١١/ ٢٣٦،

(٤) انظر: شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٨/ ١٦٩.

(٥) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٤/ ٢٤٥

قال الشافعي: (لأن الكتاب والسنة ثم ما لا أعلم فيه خلافاً يدل علىٰ أن التمتع بالعمرة إلىٰ الحج، وإفراد الحج والقران واسع كله)[1].

وقد اختلف الفقهاء في تفسير هذا النهي أو المنع إلىٰ ثلاثة آراء أساسية:

الرأي الأول: أن هذا من باب اختيار الأفضل لهم، وأن النهي للكراهة لا للتحريم[2]. فظاهر قولهم أنه لم يكن ثَم إلزام من عمر في هذه القضية.

الرأي الثاني: إن عمر لم ينهَ عن التمتع، وإنما أرشدهم لما هو أفضل وهو أن يفصلوا بين الحج والعمرة فيفردوا كل واحد منهما بسفرة، فهو أفضل من أن يجمعوا بينهما[3].

قال ابن عبد البر: (وأما نهي عمر بن الخطاب عن التمتع فإنما هو عندي نهي أدب لا نهي تحريم، لأنه كان يعلم أن التمتع مباح وأن القِران مباح وأن الإفراد مباح، فلما صحت عنده الإباحة والتخيير في ذلك كله اختار الإفراد، فكان يحض علىٰ ما هو المختار عنده)[4].

---

(١) مختصر المزني ١/ ٣٤٥ - ٣٤٦، وحكىٰ الاتفاق عدد من العلماء، انظر: معالم السنن ٢/ ١٦٦ - ١٦٧، التمهيد، لابن عبد البر ٨/ ٢٠٥، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٨/ ١٦٩، الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٣٨٧، مجموع الفتاوىٰ ٢٦/ ٤٩.

(٢) انظر: إكمال المعلم ٤/ ٢٩٤ - ٢٩٥، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٨/ ١٦٩، أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٤٤-٣٤٥، أحكام القرآن، للكيا الهراسي ١/ ٩٩، المنتقىٰ شرح الموطأ ٢/ ٢٣٥، شرح الزرقاني علىٰ الموطأ ٢/ ٣٩٧، طرح التثريب ٥/ ٢٨، و ٥/ ١٨.

(٣) انظر: زاد المعاد ٢/ ١٩٣ - ١٩٥، مجموع الفتاوىٰ ٢٦/ ٢٧٨، وقال الشافعي في الأم ٧/ ٢٢٦: (ولم يروَ عنه أنه نهىٰ عن العمرة في أشهر الحج)، وظاهر عدم النهي هنا ينفي نهي التحريم والكراهة، فيكون من باب الاختيار والتفضيل، وانظر: بحر المذهب، للروياني ٣/ ٣٩٧، معالم السنن ٢/ ١٦٧.

(٤) الاستذكار ٤/ ٩٤.

ونُسب إلىٰ أكثر العلماء أن عمر لم ينهَ عن هذا التمتع، وإنما نهىٰ عن الفسخ[1].

وفعل ابن عمر يصلح أن يكون شاهداً علىٰ هذين الرأيين؛ فقد أنكر علىٰ من تمسك بنهي عمر عن التمتع، فلما قالوا له إنك تخالف أباك، قال: إن أبي لم يقل الذي تقولون، إنما قال: أفردوا العمرة من الحج؛ أي أن العمرة لا تتم في شهور الحج إلا بهدي، وأراد أن يزار البيت في غير شهور الحج، فجعلتموها أنتم حرامًا، وعاقبتم الناس عليها[2].

وعلىٰ هذا فلا إشكال في ذلك لأن عمر لم يمنعهم من أمر مشروع، وإنما أرشدهم إلىٰ ما هو أفضل.

الرأي الثالث: أن عمر ألزمهم به لأنه هو الأفضل لهم، ولزهد الناس فيه، ولئلا تعرىٰ مكة من الناس، ولأنه أرفق بأهل مكة[3].

وبناءً علىٰ كل هذه الآراء فمن الدوافع لموقف عمر أنه كان يخشىٰ أن تخلو مكة من الناس في غير موسم الحج ويزدحموا في موسمه[4]. ولأجل أن لا ينسىٰ الإفراد والقران، لأنه رأىٰ الناس يميلون للتمتع لكونه أيسر، فخشي أن تضيع هذه الشعيرة[5].

فعلىٰ هذا القول بالمنع فهو محمول علىٰ أنه اجتهاد مصلحي من السياسة الشرعية، فهو ليس من محال السياسة الشرعية المتفق عليها؛ وإنما هو اجتهاد له وجه سائغ لأنه متعلق بظرف خاص استثنائي، خشي فيه عمر من مفاسد قوية تتعلق

---

(١) انظر: الاستذكار ٤/ ٩٥، ولعل هذا يشمل القولين جميعًا: من يقول بالكراهة، ومن يقول بالأفضلية فقط.

(٢) أخرجه أحمد (٥٧٠٠) وعبد الرزاق في الأمالي في آثار الصحابة ٩٦. والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٨٨٧٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٦/ ٢٧٨، وانظر: جامع المسائل ١/ ٣٢٠ - ٣٢١، الطرق الحكمية ١/ ٤٧.

(٤) انظر: التمهيد، لابن عبد البر ٨/ ٢١٠، إكمال المعلم ٤/ ٢٩٥، أحكام القرآن، للكيا الهراسي ١/ ٩٩.

(٥) انظر: التمهيد، لابن عبد البر ٨/ ٢١٠، إكمال المعلم ٤/ ٢٩٦.

بخلو الكعبة من الطائفين والمعتمرين لقلة الناس، وكثرة من يتمتعون، كما خشي من نسيان الناس لشعيرة الإفراد والقِران لأن التمتع أيسر عليهم، مع أنه يرىٰ أن التمتع أمر مفضول وليس هو الأفضل فكان منعـًا في حال مؤقتة لأجل مراعاة هذه المفاسد، وهو لم يمنعهم من العمرة مطلقـًا، وإنما ألزمهم بأن يفردوا سفرة أخرىٰ للعمرة ولا يجمعوها مع الحج.

ولهذا لما توسع من بعدهم في المنع لم يصوب العلماء موقفهم، يقول ابن تيمية:

(فلما حصلت الفرقة بعد ذلك بين الأمة بمقتل عثمان ومصير الناس شيعتين: قومـًا يميلون إلىٰ عثمان وشيعته، وقومـًا يميلون إلىٰ علي وشيعته، صار قوم من ولاة بني أمية ينهون عن المتعة ويعاقبون من يتمتع، ولا يمكِّنون أحداً من العمرة في أشهر الحج، وكان في ذلك نوع من الجهل والظلم)[١].

وغيرها من الاجتهادات العمرية[٢].

(١) مجموع الفتاوىٰ ٢٦/ ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) للتوسع في الاطلاع علىٰ الاجتهادات العمرية، انظر: اجتهادات عمر بن الخطاب، دراسة أصولية، لخالد محمد حنفي، منهجية عمر في الاجتهاد مع النص، لمحمد التاويل، الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لمحمد فؤاد ضاهر، منهج عمر في التشريع، لمحمد بلتاجي.

الفرع الثالث

السياسة الشرعية في خلافة عثمان بن عفان

وقد سار الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه في سياسة الناس بالعدل والإحسان والرحمة مسيرَ مَن سبقه من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين، وكان في سيرته عدد من الاجتهادات الفقهية المصلحية في الشأن العام، ومن ذلك:

(١) جمع القرآن الكريم:

فقد روىٰ البخاري في صحيحه قصة جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، (أن حذيفة بن اليمان، قدم علىٰ عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان، فأرسل عثمان إلىٰ حفصة: أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلىٰ عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتىٰ إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلىٰ حفصة، وأرسل إلىٰ كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف، أن يحرق)[١].

ويقال في هذا الجمع ما قيل في جمع المصحف في عهد أبي بكر رضي الله عنه، من جهة أنه أمر مصلحي، وأن مجرد الترك لا يعني أنه غير مشروع.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٨٧).

إلا أن هنا معنىٰ آخر يضاف إلىٰ ذلك، وهو يختص بجمع عثمان رضي الله عنه، وهو في الأخذ بحرف واحد من الأحرف السبعة.

فقد صحَّت الأحاديث عن النبي ﷺ أن القرآن أنزل علىٰ سبعة أحرف:

فعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ، قال: (أقرأني جبريل علىٰ حرف، فلم أزل أستزيده حتىٰ انتهىٰ إلىٰ سبعة أحرف)[1].

وعن عبد الرحمن بن عبدٍ القاري، أنه قال: (سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان علىٰ غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، وكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتىٰ انصرف، ثم لببته بردائه، فجئت به رسول الله ﷺ، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ علىٰ غير ما أقرأتنيها، فقال لي: أرسله، ثم قال له: اقرأ، فقرأ، قال: هكذا أنزلت، ثم قال لي: اقرأ، فقرأت، فقال: هكذا أنزلت؛ إن القرآن أنزل علىٰ سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما تيسر)[2].

وقد اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة[3].

وبناءً علىٰ هذا الاختلاف اختلف العلماء في حقيقة الجمع الذي قام به عثمان رضي الله عنه إلىٰ قولين أساسيين:

القول الأول: أنه جمع المصحف علىٰ حرفٍ واحد، وأحرق بقية الأحرف، لأن القراءة بهذه الأحرف من الأمور المباحة التي رخص الله فيها من باب التوسيع علىٰ الناس والرفق بهم في أول الأمر، وذلك في اختلاف بعض الألفاظ مع اتفاق معانيها، ليسهل عليهم قراءة القرآن علىٰ اختلاف لغاتهم، حتىٰ لا يشق عليهم في أول الأمر، فلما خشي عثمان رضي الله عنه ومعه الصحابة من

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢١٩)، ومسلم (٨١٩).

(٢) أخرجه البخاري (٥٠٤١)، ومسلم (٨١٨).

(٣) انظر هذه الأقوال ومناقشتها في: حديث الأحرف السبعة، لعبد العزيز قارئ ٥٠ – ٦٢.

التفرق والاختلاف بسببه، اجتهدوا فقدموا دفع هذه المفسدة علىٰ مصلحة هذه الرخصة من السعة، فلم يكن في ذلك ترك لشيء واجب، وإنما لأمر مباح[1].

القول الثاني: أنه جمع المصحف بأحرفه السبعة، وأن هذه الأحرف موجودة في المصحف اليوم[2].

وعلىٰ هذا فليس في فعل عثمان إلا اجتهاد في الجمع في المعنىٰ نفسه الذي اجتهد فيه أبو بكر رضي الله عنه.

(٢) بيع ضالة الإبل:

(عن زيد بن خالد الجهني أن النبي ﷺ سأله رجل عن اللُّقطة، فقال: اعرف وكاءها، أو قال: وعاءها، وعفاصها، ثم عرِّفها سنة، ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فأدِّها إليه. قال: فضالة الإبل؟ فغضب حتىٰ احمرت وجنتاه، أو قال: احمر وجهه، فقال: وما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وترعىٰ الشجر، فذرها حتىٰ يلقاها ربها. قال: فضالة الغنم؟ قال: لك، أو لأخيك، أو للذئب)[3].

فنهىٰ النبي ﷺ عن التعرض لضالة الإبل، وذلك لأن الإبل ليست من قبيل ما يلتقط، بل مما يضل، فهي مستغنية بنفسها وتحمي نفسها من الآفات، حتىٰ يجدها ربها أو تعود إليه[4].

---

(١) انظر: تفسير الطبري ١/ ٥٧ - ٦٥، شرح مشكل الآثار ٨/ ١٢٣ - ١٢٤، أعلام الحديث، للخطابي ٢/ ١٢٠٨، التمهيد، لابن عبد البر ٨/ ٢٩٣، مجموع الفتاوىٰ ١٣/ ٣٩٦ - ٣٩٧، الطرق الحكمية ١/ ٤٧ - ٤٨، ونسبه ابن تيمية إلىٰ جمهور العلماء والسلف، انظر: مجموع الفتاوىٰ ١٣/ ٣٩٥.

(٢) انظر: الفصل في الملل والنحل ٢/ ٩٣٤ - ٩٣٦، المنتقىٰ شرح الموطأ ١/ ٣٤٧، الانتصار للقرآن، للباقلاني ١/ ٣٥١ - ٣٥٢، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٢/ ٤٤٨.

(٣) أخرجه البخاري (٩١)، ومسلم (١٧٢٢).

(٤) انظر: أعلام الحديث، للخطابي ١/ ٢٠٤، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ١٢/ ٢٣

غير أن عثمان رضي الله عنه اجتهد في جمع هذه الضوال حفظاً لأصحابها، وإن لم يأت أحد يطالب بها باعها وحفظ لهم أثمانها:

فعن الزهري، قال: (كتب عمر إلىٰ عماله: لا تضلوا الضالة أو الضوال. قال: فلقد كانت الإبل تتناتج هملاً، وترد المياه ما يعرض لها أحد، حتىٰ يأتي من يعترفها فيأخذها، حتىٰ إذا كان عثمان كتب أن ضموها، وعرِّفوها، فإن جاء من يعرفها، وإلا فبيعوها، وضعوا أثمانها في بيت المال، فإن جاء من يعرفها فادفعوا إليه الأثمان)[1].

وعن سعيد بن المسيب، قال: (رأيت علياً بنىٰ للضوال مربداً، فكان يعلفها علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فكانت تشرف بأعناقها، فمن أقام بيِّنة علىٰ شيء أخذه وإلا أقرَّها علىٰ حالها لا يبيعها. فقال سعيد بن المسيب: لو وليتُ أمر المسلمين صنعت هكذا)[2].

وعن ابن شهاب يقول: (كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلاً مؤبلة نتايج لا يمسها أحد، حتىٰ إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها)[3].

وحتىٰ يحرر اجتهاد عثمان رضي الله عنه هنا يجب أن نستعرض مواقف العلماء من حكم التقاط ضالة الإبل، فقد اختلف الفقهاء في حكم أخذ ضالة الإبل إلىٰ أقوال:

القول الأول: يستحب أخذها للتعريف بها، وهو أولىٰ من تركها تضيع، لأن هذا

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١٨٦٠٦).
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢١١٤٤).
(٣) أخرجه مالك في الموطأ ٤/ ١٠٩٩.

من باب حفظ أموال الناس[١]. وأما إذا خشي عليها الضياع فلا يسعه أن يتركها[٢].

وتأولوا النهي الوارد في الحديث علىٰ أحد أمرين:

الأول: (أنه كان في الابتداء، فإن الغلبة في ذلك الوقت كان لأهل الصلاح والخير، لا تصل إليها يد خائنة إذا تركها واجدها، فأما في زماننا فلا يأمن واجدها وصول يد خائنة إليها بعده، ففي أخذها إحياؤها وحفظها علىٰ صاحبها، فهو أولىٰ من تضييعها)[٣].

الثاني: أو هو محمول علىٰ ما لم يخف عليها، أما إذا خيف عليها فأَخْذها للصيانة أولىٰ[٤].

القول الثاني: يجوز الالتقاط في حال كونها في برية وخشي عليه الضياع، أو كان في زمن نهب[٥].

القول الثالث: لا يجوز الالتقاط، إلا للإمام أو نائبه، أو إن وجدها في موضع يخاف عليها أو قريباً من دار الحرب، أو موضع يستحل أهله أموال المسلمين أو في برية لا ماء فيها؛ فالأولىٰ أخذها للحفظ، كما أن للإمام أن يأخذها للحفظ[٦]. والإمام يتبع المصلحة بحفظها في المرعىٰ أو بيعها ويحفظ أثمانها[٧].

---

(١) وهو مذهب الحنفية، انظر: شرح مختصر الطحاوي ٤/ ٦٤ - ٦٥، المبسوط ١١/ ١٠، الاختيار لتعليل المختار ٣/ ٣٤.
(٢) انظر: البحر الرائق ٥/ ١٦٧.
(٣) المبسوط ١١/ ١١، وانظر: فتح القدير، لابن الهمام ٦/ ١٢٥.
(٤) انظر: البناية شرح الهداية ٧/ ٣٣٤.
(٥) وهو مذهب الشافعية، انظر: كفاية النبيه، لابن الرفعة ١١/ ٤٥٧ - ٤٥٨ نهاية المحتاج ٥/ ٤٣٣، يضاف هنا قيد أن الشافعية يفرقون بين الالتقاط للحفظ أو التملك، ففي حال المفازة لا يلتقطها للتملك، وأما في حال النهب فله ذلك.
(٦) انظر: المغني ٦/ ١٠٨-١٠٩، المبدع في شرح المقنع ٥/ ١٢٠، غاية المنتهىٰ ١/ ٨١٤، كشاف القناع ٤/ ٢١٢.
(٧) شرح منتهىٰ الإرادات ٢/ ٣٨٧.

القول الرابع: أنه لا يتعرض لها إلا إذا خشي عليها الخيانة[1].

فهذا الخلاف مبني علىٰ فهم المقصود بالنهي الوارد في الحديث؛ فالنبي ﷺ لمَّا نهىٰ عن التقاط الإبل هل كان مراده النهي مطلقـاً، أم كان المقصود النهي عن الالتقاط في حال إضراره بصاحب الإبل؟

ويمكن أن نجعل الخلاف بين اتجاهين:

الاتجاه الأول: من يجيز الالتقاط، ويفسر الحديث علىٰ أن الخطاب ليس مقصوده النهي عن اللقطة مطلقـاً، أو هو نهي عنها في حال وقت معين، وهذا قول الحنفية.

الاتجاه الثاني: منع الالتقاط في الأصل، إلا في حالات مصلحية معينة، وهو قول المذاهب الثلاثة، فهم يعملون بظاهر الحديث في الأصل، ويجعلون الاستثناء مراعاة لمقصد الحديث أنه مبني علىٰ معنىٰ معين.

إذن، فعلىٰ فهم العلماء جميعـاً، ليس المقصود من الحديث النهي عن التعرض لضالة الإبل مطلقـاً، حتىٰ ولو ترتب عليه هلاكها وتضرر أصحابها بذلك؛ وإنما ورد النهي عنه لمعنىٰ، واختلف العلماء في تفسير هذا المعنىٰ، فاجتهاد عثمان وعمر رضي الله عنهما هو من قبيل النظر في فهم الحديث ومعناه، وهو أمر سائغ لأنه محتمل، فهو اجتهاد من إمام عدل عالم في فهم الحديث، ثم في تطبيق ذلك علىٰ الواقع بما يحقق المصلحة، وهذا من السياسة الشرعية.

فهذا الاجتهاد من عمر وعثمان رضي الله عنهما يمكن أن يحمل علىٰ أحد أمرين:

الأول: أن النهي الوارد في الحديث كان متعلقـاً بزمان، فاذا تغير هذا الزمان تغير الحكم.

---

(١) وهو مذهب المالكية، انظر: شرح مختصر خليل، للخرشي ٧/ ١٢٧، حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٤/ ١٢٢.

قال ابن رشد:

(وإنما اختلف الحكم في ذلك من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان لاختلاف الأزمان بفساد الناس، وكان الحكم فيها في زمن النبي عليه السلام وخلافة عمر بن الخطاب: أن لا تؤخذ، فإن أخذت عرِّفت، فإن لم تعرف حيث وجدت تركت، ثم كان الحكم فيها في زمن عثمان لما ظهر من فساد الناس أن تؤخذ وتعرَّف فإن لم تعرف بيعت ووقفت أثمانها)[1].

وقال ابن بطال: (وقد باع عثمان ضوال الإبل، وحبس أثمانها علىٰ أربابها ورأىٰ أن ذلك أقرب إلىٰ جمعها عليهم لفساد الناس)[2].

الثاني: أن المقصود من الحديث ليس النهي عن التعرض للإبل مطلقاً؛ وإنما هو نهي معلل بمقصد ومصلحة تتعلق بحفظ حق صاحب الإبل في ماله حتىٰ لا يتعرض له.

ولهذا اختلف فعل عمر عن عثمان رضي الله عنهما في كيفية التعامل مع هذه الضوال لأن كلًّا منهما يبحث عمَّا هو الأصلح:

قال الشافعي: (وإن كان للسلطان حمىٰ، ولم يكن علىٰ صاحب الضوال مؤنة تلزمه في رقاب الضوال صنع كما صنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تركها في الحمىٰ حتىٰ يأتي صاحبها... وإن لم يكن للسلطان حمىٰ وكان يستأجر عليها فكانت الأجرة تعلق في رقابها غرماً؛ رأيت أن يصنع كما صنع عثمان بن عفان، إلا في كل ما عرف أن صاحبه قريب بأن يعرف بعير رجل بعينه فيحبسه أو يعرف وسم قوم بأعيانهم حبسها لهم اليوم واليومين والثلاثة ونحو ذلك)[3].

---

(١) البيان والتحصيل ١٥/ ٣٦٠.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٦/ ٥٤٨ - ٥٤٩، وانظر في تقرير المعنىٰ نفسه: المنتقىٰ شرح الموطأ، للباجي ٦/ ١٤٣ - ١٤٤.

(٣) الأم ٤/ ٦٩.

(٣) زيادة الأذان يوم الجمعة:

عن السائب بن يزيد، قال: كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام علىٰ المنبر علىٰ عهد النبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، فلما كان عثمان رضي الله عنه، وكثر الناس زاد النداء الثالث علىٰ الزوراء[١].

قال الزهري: أحدث أمير المؤمنين عثمان التأذينة الثالثة، فأذَّن علىٰ الزوراء ليجتمع الناس[٢].

فقد كان الأذان (علىٰ عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر هو النداء الذي بين يدي الإمام عند جلوسه علىٰ المنبر، وهذا لا اختلاف فيه بين العلماء)[٣].

قال ابن عبد البر: (وأما الأذان الأول يوم الجمعة فلا أعلم خلافاً أن عثمان أول من فعل ذلك)[٤].

وقد اختلف العلماء في حكم هذا الأذان علىٰ أقوال:

القول الأول: أنه بدعة، وهو مروي عن ابن عمر، وبعض التابعين[٥]، وهو قول سفيان[٦].

---

(١) أخرجه البخاري (٩١٢)، والزوراء: قال البخاري: موضع بالسوق في المدينة.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٥٣٩٠).

(٣) فتح الباري، لابن رجب ٨/ ٢١٥

(٤) التمهيد ١٠/ ٢٤٧، وقد رويت عدة أقوال أخرىٰ في أول من أحدث هذا الأذان، فقيل: عمر، وقيل: الحجاج بن يوسف، وقيل: زياد بن أبيه، وقيل: معاوية. انظر: الأم ١/ ٢٢٤، مصنف عبد الرزاق (٥٣٣٩)، فتح الباري، لابن حجر ٢/ ٣٩٥.

(٥) روىٰ ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٤٣٧) عن ابن عمر أنه قال: الأذان الأول يوم الجمعة بدعة، وعن الحسن (٥٤٣٥) أنه محدث، وروىٰ عبد الرزاق في مصنفه (٥٣٣٩) عن عطاء إنكاره، وانظر: أحكام القرآن، للجصاص ٣/ ٥٩٤، فتح الباري، لابن رجب ٨/ ٢١٥، وقول ابن عمر يحتمل أن يكون علىٰ سبيل الإنكار، أو علىٰ سبيل أنه أمر لم يفعل لكنه حسن، انظر: فتح الباري، لابن حجر ٢/ ٣٩٤.

(٦) انظر: فتح الباري، لابن رجب ٨/ ٢١٩ – ٢٢٠.

القول الثاني: أنه لا يستحب[1].

القول الثالث: أنه مستحب[2]. وهذا قول جمهور الفقهاء، أخذاً بسنة عثمان رضي الله عنه، وعمل الصحابة بها في عصره، وبعد ذلك.

وعلىٰ أي حال، فيبقىٰ من المهم الجواب عن هذا الاجتهاد من عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ إذ هو زيادة في أمر تعبدي.

والجواب: أن هذا كان لكثرة الناس، وبُعد مساكنهم، فأراد أن يستعدوا للصلاة.

لكنه مشكل لكونه مرتبطاً بأمر تعبدي؛ فكيف ساغ مثل هذا النظر المصلحي؟

يتضح الجواب بذكر هذين الوجهين:

الوجه الأول:

أن لاجتهاد الصحابة مزية في إزالة الإشكال عما يُتوَهم أنه مخالف للنص، فلهم غور في فهم النص، فلا بد من اعتبار هذا المعنىٰ، وأن لا يجعل أي اجتهاد منهم مساوياً لاجتهاد غيرهم؛ خاصة أننا نتحدث عن اجتهاد شائع لم يعرف له مخالف، فهو من قبيل الإجماع العملي.

الوجه الثاني:

أن الجمعة لها مزية لا يمكن أن يقاس عليها غيرها، فلأهميتها، ولأنها لا تأتي إلا مرة واحدة، ولوقوعها في وقت محدد، كان ثَم حاجة مختصة بها، ولا يلحق بها غيرها لأنه لا يمكن تحقق هذا في غيرها.

---

(١) وهو قول الشافعي في الأم ١/ ٢٢٤، وهو ظاهر صنيع ابن الزبير حيث لم يكن يؤذن له في ولايته. أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٥٣٤٤).

(٢) وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والحنابلة، انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٢٦١، حاشية العدوي علىٰ شرح الخرشي ١/ ٢٣١، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٢/ ١٨٨.

(٤) توريث المطلقة في مرض الموت:

المطلقة طلاقـًا رجعيـًا ترث زوجها لو مات وهي في العدة، وأما المطلقة طلاقـًا بائنـًا لو مات وهي في العدة فإنها لا ترث، وهذه أحكام ظاهرة لا إشكال فيها.

غير أنه وقعت مسألة مشكلة، وهي أن يطلق الرجل زوجته وهو في مرض موته المخوف، إما بقصد أن يحرمها من الميراث، أو لا يعلم ذلك. لكن هذا التطليق في هذا الحال قد يكون مظنة لذلك، وقد وقعت هذه الحادثة في عهد عثمان رضي الله عنه فقضىٰ الصحابة بتوريث المرأة من زوجها.

وهو أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته البتة وهو مريض، فورَّثها عثمان ابن عفان منه بعد انقضاء عدتها[1].

كما وقعت حادثة أخرىٰ فورَّث عثمان رضي الله عنه نساء ابن مكمل منه، وكان طلقهن وهو مريض[2].

وهذا قول جمهور الفقهاء، لأن الطلاق البائن في مرض الموت المخوف مظنة للتهمة بأنه يقصد حرمانها[3].

وذهب الشافعي في قوله الجديد إلىٰ أنها لا ترث[4].

وقد روي هذا التوريث عن عمر بن الخطاب وعثمان وعلي بن أبي طالب

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٤/ ٨٢٢، وعبد الرزاق في المصنف (١٢١٩٥)، وسعيد بن منصور في سننه ٢/ ٧٠، والبيهقي في السنن الكبرىٰ ٧/ ٥٩٤.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ٤/ ٨٢٣، وعبد الرزاق في المصنف (١٢١٩٦)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ ٧/ ٥٩٤.

(٣) ترث عند الحنفية ما لم تخرج من عدتها، وعند الحنابلة ما لم تتزوج، وعند المالكية ولو بعد أن تتزوج، انظر: الهداية ٢/ ٢٥١، البحر الرائق ٤/ ٤٦، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٤/ ٣٣٠، الشرح الكبير، للدردير ٢/ ٣٥٣، المغني ٦/ ٣٩٥، كشاف القناع ٤/ ٤٨٠.

(٤) انظر: الأم ٥/ ٢٤١، الحاوي الكبير ٨/ ١٤٩، وهو قول ابن حزم، انظر: المحلىٰ ٩/ ٤٨٦.

وعائشة وأُبي بن كعب وسائر أهل بدر، ولا يعلم لهم مخالف من الصحابة إلا عبد الله بن الزبير[1].

ويذكر العلماء في توجيه اجتهاد عثمان ومن معه من الصحابة أن ذلك من مراعاة المصلحة في دفع الضرر عن الزوجة[2]، أو هو علىٰ قاعدة: من تعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه كالقاتل في الميراث[3]. أو هو سدٌّ للذرائع لأن زوجها متهم في ذلك والطلاق ذريعة[4].

كما روىٰ ابن شهاب عن طلحة بن عبيد الله، قال: قيل لعثمان: لم ورَّثتها وقد علمت أن عبد الرحمن لم يطلقها ضراراً ولا فراراً من كتاب الله تعالىٰ؟ فقال عثمان: أردت أن يكون سنة، ليهاب الناس الفرار من كتاب الله تعالىٰ عز وجل[5].

والحق أن هذه القواعد غير كافية للجزم بهذا الاجتهاد؛ وإنما هي من باب الاستئناس أو تعاضد الأدلة، لأن المسألة هنا تتعلق بتوريث امرأة مطلقة، والأصل أنها لا ترث شيئًا، ويترتب علىٰ توريثها الإضرار بغيرها من الورثة، فسدُّ الذرائع عن هذه التهمة لا يكفي للقول بتوريثها، ومعاقبة الزوج لا تقوىٰ علىٰ تغيير أحكام شرعية، ولهذا لا يسوغ تعدية هذه القواعد في أمثلة أخرىٰ لأنها غير منضبطة.

---

(١) الاستذكار ٦/ ١١٣، بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل ٢٦٣، وانظر في رأي ابن الزبير: مصنف عبد الرزاق (١٢١٩٢). وذكر ابن تيمية أنه لم يختلف علىٰ قضاء عثمان أحد من الصحابة، وإنما حدث خلاف ابن الزبير بعد ذلك. انظر: مجموع الفتاوىٰ ٣١/ ٣٧٠، وانظر: المغني ٦/ ٣٩٥، بدائع الصنائع ٣/ ٢١٩.

(٢) انظر: الهداية ٢/ ٢٥١.

(٣) انظر: المغني ٦/ ٣٩٥.

(٤) انظر: بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل ٢٦٣، إعلام الموقعين ٣/ ١١٤، وذكر ابن رشد في بداية المجتهد ٣/ ١٠٢: أن سبب الخلاف في هذه المسألة هو العمل بهذه القاعدة، أو عدم العمل بها.

(٥) انظر: مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي ٢/ ٤٣٤.

والظاهر أن مشروعية هذا الاجتهاد تبرز إذا اجتمعت دلائله جميعـًا، فهو مبني علىٰ ثلاثة أركان:

الركن الأول: أن المريض في مرضه موته المخوف ليس له سلطة علىٰ ماله الذي يملكه، فهو محجور عن التصرف في التركة عما هو فوق الثلث، وليس له أن يحرم بعضهم من الميراث ويترك غيره[1].

فالمريض ليس له التصرف في ماله بما فوق الثلث، وهذه محل اتفاق المذاهب الأربعة[2]، وحكي إجماعـًا، قال ابن المنذر: (وأجمع أهل العلم علىٰ أن ما يحدثه المريض المخوف عليه في مرضه الذي يموت فيه من هبة لأجنبي، أو صدقة أو أعتق أن ذلك في ثلث ماله، وأن ما جاوز ثلثه من مردود)[3].

وهذه القاعدة لها أدلة شرعية عدة تؤكدها، ومن ذلك دليلان:

الدليل الأول: عن عمران بن حصين، أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ، فجزأهم أثلاثـًا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، وقال له قولاً شديداً[4].

وفي هذا دليل علىٰ أن المريض محجور عليه في ماله إلا في الثلث[5].

الدليل الثاني: ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال في مرض موته لعائشة رضي الله عنها: إني كنت نحلتك جداد عشرين وسقـًا من مالي بالعالية، وإنك لم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ ٣١/ ٣٦٩ – ٣٦٠.

(٢) انظر: الهداية ٤/ ٥٢٦، الشرح الكبير ٣/ ٢٩٢، روضة الطالبين ٣/ ٤٢٩، المغني ٦/ ١٩٣، وخالف في ذلك ابن حزم، انظر: المحلىٰ ٨/ ٤٠٣.

(٣) الإجماع ١٣٠، وانظر في حكاية الإجماع أيضـًا: الاستذكار ٧/ ٢٨١، بدائع الصنائع ٣/ ٢١٩.

(٤) أخرجه مسلم (١٦٦٨).

(٥) انظر: المفهم لما أشكل من صحيح مسلم ٤/ ٣٥٧.

تكوني حزتيه ولا قبضتيه، وإنما هو اليوم مال الوارث[1].

فاستحقاق الميراث بالمحل والسبب، فإذا كان تصرفه في محل مرض الموت يجعل حكمه حكم تصرف بعد الموت، فتصرفه في رفع السبب بأن يلغي سبب الزوجة عن الميراث أولىٰ بأن يكون كذلك[2].

الركن الثاني: قاعدة سد الذرائع، ودفع الضرر، وهي أصل معتبر، لكنها وحدها غير كافية في الإعمال هنا.

الركن الثالث: اجتهاد الصحابة، واتفاق جمهورهم علىٰ هذا التوريث، واجتهاد الصحابة يتقوىٰ هنا من جهتين:

الأولىٰ: أن أقوالهم ذاتها لها اعتبار، علىٰ تفصيل في حدود هذا الاعتبار، فيمكن أن يستدل بها علىٰ هذه الجزئية، أو يقلَّدوا فيها.

الثانية: أن اجتهادهم يكشف عن الأوجه المعتبرة في الاجتهاد، والتي قد تكون خفية علينا لولا اجتهادهم؛ فاتفاق جمهورهم علىٰ هذه الصورة يدل علىٰ أن اعتبار مثل هذا سائغ شرعـًا، ويمكن أن يلحق بمثل هذا الاجتهاد ما يوافقه في الصورة.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ٢١٩.

(٢) انظر: المبسوط ٦/ ١٥٥ - ١٥٦.

الفرع الرابع

السياسة الشرعية في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه

نأتي بعد ذلك إلىٰ خاتمة عقد الخلافة الراشدة الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومع قصر مدته في الخلافة، وما جرىٰ في عصره من اختلافٍ وفتنة، ففي خلافته عدة اجتهادات سياسية مؤثرة، ومن ذلك:

(١) تضمين الصناع:

من المسائل الاجتهادية التي حصلت في سياسة علي رضي الله عنه ما يسمىٰ بتضمين الصناع[١].

والمراد بها أن الأجير المشترك يضمن ما تلف، حفظًا لحقوق الناس من الضياع، وقد روي عن علي رضي الله عنه أنه كان يضمن القصار والصواغ، ويقول: لا يصلح الناس إلا ذلك[٢].

كما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضمَّن الصناع الذين انتصبوا للناس في أعمالهم ما أهلكوا في أيديهم[٣].

---

(١) نسب عدد من فقهاء المالكية القول بتضمين الصناع إلىٰ الخلفاء الأربعة جميعـًا، وهذه نسبة غير صحيحة، فهي منسوبة تصريحـًا إلىٰ عمر وعلي رضي الله عنهما، انظر: الأحكام الفقهية التي اتفق عليها الخلفاء الراشدون ٢/ ٨٤٤ - ٨٤٦، كما حكىٰ الشاطبي اتفاق السلف علىٰ تضمين الصناع، انظر: الموافقات ٣/ ٥٨.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢١٠٥١) والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١١٦٦٦)، ورواه الشافعي في الأم وضعفه انظر: الأم ٨/ ٢١٨، كما روىٰ ابن أبي شيبة (٢١٠٤٩) أن علياً ضمن نجاراً.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢١٠٥٠)، وضعفه الشافعي في الأم ٨/ ٢١٨.

وقد اختلفت المذاهب الأربعة في حكم تضمين الأجير المشترك:

فعند الحنفية: يضمن ما هلك بفعله تعدىٰ أم لا، وما هلك في متاعه فلا يضمن إذا هلك مطلقاً عند أبي حنيفة، وعند الصاحبين يضمن إذا هلك بما يمكن الاحتراز منه دون ما لا يمكن الاحتراز منه[1].

وعند المالكية: يضمن ما تلف بيده كقطع ثوب أو إحراقه مطلقاً، إلا ما فيه تغرير كثقب اللؤلؤ والختان والطب فلا يضمن إلا إذا فرَّط، وما ليس في يده إن فرَّط[2].

وعند الشافعية: لا يضمن ما تلف بلا تعد[3].

وعند الحنابلة: هو ضامن لما تلف بيده مطلقاً، ولا يضمن ما تلف في حرزه أو بغير فعله إن لم يفرِّط[4].

ويمكن أن نقول: إن الفقهاء في الجملة علىٰ مسلكين:

المسلك الأول: تضمين الأجير المشترك ما تلف بسبب يده، سواء فرَّط أو لم يفرِّط، وهو قول الجمهور.

المسلك الثاني: عدم تضمين ما تلف بسبب يده، إلا إذا فرط.

وأما ما لم يكن من فعل يده فلا يضمن إلا إذا فرط، أو كان مما يمكن الاحتراز منه عند الحنفية.

---

(١) انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٩/ ١٢٢، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٥.

(٢) انظر: حاشية الدسوقي ٤/ ٢٨، شرح مختصر خليل، للخرشي ٧/ ٢٨.

(٣) انظر: روضة الطالبين ٥/ ٢٢٨، نهاية المحتاج ٥/ ٣١٠ - ٣١١.

(٤) انظر: الإنصاف ٦/ ٧٣، كشاف القناع ٤/ ٣٣ - ٣٤.

وعلىٰ كل حال، فلا إشكال في هذا الاجتهاد السياسي، ويظهر ذلك من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن المسألة محتملة، فتضمين الأجير المشترك له وجه معتبر، وترك تضمينه له وجه معتبر، ولا دليل فيها ينص علىٰ عدم تضمين المشترك، وإنما هي محل اجتهاد، ومالَ فيها بعض الخلفاء إلىٰ القول بالتضمين، فهو اجتهاد من إمام عالم عدل في محل محتمل للاجتهاد لأجل المصلحة العامة فيكون من السياسة الشرعية المعتبرة.

قال الشاطبي موضحاً معنىٰ قول علي: (لا يصلح الناس إلا ذلك):

(ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلىٰ الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلىٰ استعمالهم لأفضىٰ ذلك إلىٰ أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق علىٰ الخلق. وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين)[1].

الوجه الثاني: بما أن المسألة محتملة، ولا وجود لنص ظاهر في عدم تضمين الأجير، مع ظهور المصلحة وحاجة الناس فيها، ذهب بعض الفقهاء إلىٰ الحكم فيها بناءً علىٰ المصلحة، فقد كان بعض أئمة الشافعية يقول: لي نحو ثلاثين سنة ما أفتيت بواحد من القولين، ولا حكمت إلا بالمصلحة[2].

وقد حكىٰ الربيع، عن الشافعي أنه كان يرىٰ أن الأجراء لا يضمنون، ولكنه كان لا يبوح به لأجراء السوء، وكان يرىٰ أن القاضي يقضي بعلمه، وكان لا يبوح به لقضاة السوء[3].

---

(١) الاعتصام ٢/ ٦١٦.

(٢) انظر: مغني المحتاج ٣/ ٤٧٧.

(٣) انظر: نهاية المطلب ٨/ ١٦٠، بحر المذهب ٧/ ١٩١، وانظر كلام الربيع في الأم ٨/ ١١٨، ٨/ ٢١٩.

الوجه الثالث: أن قاعدة الحكم في هذه المسألة: أن المعتدي عليه الضمان، وعلىٰ من يدعي إثبات العدوان؛ فهل الصانع مدَّعٍ فيجب عليه أن يثبت دعواه، أو مدَّعىٰ عليه فالأصل براءته إلا إذا ثبت تعديه؟

ففي حال غلبة الخيانة علىٰ الصناع فالظاهر أن الصانع مدَّعٍ وعليه إثبات براءته منها، وإذا غلب عليهم الأمانة فالظاهر صدقه إلا إذا ثبت خلافً ذلك، فعلىٰ كلا القولين ليس ثَم مخالفة للدليل[1].

(٢) تحريق الزنادقة:

عن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً، فبلغ ابن عباس فقال: (لو كنت أنا لم أحرقهم، لأن النبي ﷺ قال: لا تعذبوا بعذاب الله. ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه)[2].

وفي رواية: فبلغ ذلك علياً فقال: صدق ابن عباس[3]. وفي زيادة: فبلغ ذلك علياً قال ويح ابن عباس[4].

وجواب علي رضي الله عنه هنا يحتمل أمرين:

الأمر الأول: أنه لم يرتضِ قول ابن عباس، وحمل النهي الوارد في الحديث علىٰ التنزيه والكراهة، فتوجع له لكونه حمل النهي علىٰ ظاهره، وليس هو كذلك عنده.

---

(١) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، لحسين حامد حسان ١٢٨، وهذا الجواب يستقيم علىٰ قول من يرىٰ من الفقهاء أن الأجير يضمن إلا إذا لم يفرط، فيكون عليه عبء الإثبات سواء فيما تلفت في يده أو بسبب فعله، وأما علىٰ القول بأنه يضمن ما تلف بفعل يده مطلقاً سواء فرط أو لم يفرط فلا يطرد معه، بسبب أنهم يرون تضمينه في هذه الصورة مطلقاً، وليس عدم الأخذ بقوله إلا ببينة.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠١٧).

(٣) أخرجه الترمذي (١٤٥٨) وقال عنه: حديث حسن صحيح.

(٤) أخرجه أحمد (٢٥٥٢)، وأبو داود (٤٣٥١)، وعبد الرزاق (٩٤١٣).

الأمر الثاني: أنه قالها رضـًا بقوله وإقراراً له، وأن ابن عباس حفظ ما نسي فيكون رجوعـًا منه إلىٰ القول بالتحريم[1]. والتعجب يدل علىٰ أنه لم يبلغه النسخ هنا، وإلا لو كان يخالف ابن عباس لأنكر عليه[2].

وفي رواية الترمذي أيضـًا ما يقوي الاحتمال الثاني.

وقد ورد النهي عن التعذيب بالنار في أحاديث أخرىٰ؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه قال: (بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: إن وجدتم فلانـًا وفلانـًا فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلانـًا وفلانـًا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما)[3].

وبسبب ما ورد من النهي عن التعذيب بالنار ذهب عامة الفقهاء إلىٰ تحريم الحرق بالنار للمقدور عليه، في غير القصاص، قال ابن قدامة: (أما العدو إذا قدر عليه، فلا يجوز تحريقه بالنار، بغير خلاف نعلمه، وقد كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يأمر بتحريق أهل الردة بالنار. وفعل ذلك خالد بن الوليد بأمره، فأما اليوم فلا أعلم فيه بين الناس خلافـًا)[4].

وحرر ابن المناصف محل الخلاف في المسألة، ثم حكىٰ الإجماع فقال: (فأما المقدور عليه فيهم، فلا أعلم في ذلك خلافـًا، وأنه لا يجوز تحريق أعيان العدو، إذا أمكن قتلهم بغير ذلك، ولم يكونوا هم حرَّقوا أحداً من المسلمين)[5].

---

(١) انظر: فتح الباري ١٢/ ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) انظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، للحازمي ١٩٤.

(٣) أخرجه البخاري (٣٠١٦).

(٤) المغني ٩/ ٢٨٦ - ٢٨٧، وانظر في تحريمها عند المذاهب الأربعة: تبيين الحقائق ٦/ ٣٢، حاشية ابن عابدين ٤/ ١٤٠، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٣/ ٤٢٢، منح الجليل ٣/ ١٤٨، روضة الطالبين ١٠/ ٢٥١، كشاف القناع ٣/ ٤٩.

(٥) الإنجاد في أبواب الجهاد ١٩٦.

كما حكىٰ بعض العلماء القول بكراهيته[1]. ونُقِل القول بجوازه عن بعض الصحابة كأبي بكر وخالد بن الوليد[2].

وبناءً علىٰ التقرير السابق، يمكن أن يقال: إن ما وقع من علي رضي الله عنه هو اجتهاد في مقابل النص، فهو خطأ قد تأول فيه، وليس من السياسة الشرعية، لأن هذا الاجتهاد قد جاء في محل النص، فالنهي جاء عن التعذيب بالنار لمن كان مقدوراً عليه، وأما من لم يقدر عليه أو في حال القصاص فإن الاجتهاد فيها محتمل، لأنها لا تعارض النص تماماً.

(٣) التسوية في العطاء:

من سياسة أبي بكر في العطاء أنه كان يسوي بين الناس، ولا يؤثر في العطاء بناءً علىٰ الأفضلية في الإسلام، لأن الفضل جزاؤه في الآخرة، وأما الدنيا فالمال وسيلة يستعان بها.

فلما طُلب من أبي بكر أن يفضل بين الناس في القسم، قال: فضائلهم عند الله، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير[3].

ولما جاء عمر رضي الله عنه رأىٰ أن يجعل للفضل والسابقة أثراً في التفضيل، فقال: (ليس أحد أحق بهذا المال من أحد؛ إنما هو الرجل وسابقته، والرجل وغناؤه، والرجل وبلاؤه، والرجل وحاجته)[4].

---

(١) انظر: معالم السنن ٢/ ٢٨٢، وقد قيل: إن النهي ليس علىٰ التحريم؛ وإنما علىٰ سبيل التواضع لئلا يتشبه بغضب الله في تعذيب المخلوقين. انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٥/ ١٧٢.

(٢) انظر: فتح الباري ٦/ ١٥٠، وقد ضعَّف ابن حجر الحادثة المروية هنا، انظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ١٠٣.

(٣) أخرجه أبو عبيد في الأموال ٣٣٥، وانظر: الخراج ٥٣.

(٤) انظر: السياسة الشرعية ٧٠، وجاء قريباً من هذا الأثر عند أبي يوسف في الخراج ٥٧، بسند ضعيف، ولفظه: (الرجل وتلاده في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام).

وروي عن عمر أنه رجع عن هذا التفضيل وقال: لئن عشت إلىٰ هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم حتىٰ يكونوا بيانـاً واحداً[1].

ثم لما تولىٰ علي الخلافة أعاد التفضيل إلىٰ ما كان عليه في عهد أبي بكر.

يقول أبو عبيد حاكياً هذا الاختلاف المصلحي بين الخلفاء:

(وقد كان رأي عمر الأول التفضيل علىٰ السوابق والغناء عن الإسلام، وهذا هو المشهور من رأيه، وكان رأي أبي بكر التسوية، ثم قد جاء عن عمر شيء شبيه بالرجوع إلىٰ رأي أبي بكر، وكذلك يروىٰ عن علي التسوية أيضـاً، ولكلا الوجهين مذهب)[2].

ولهذا وقع الخلاف بين العلماء في حكم التفضيل في العطاء لاعتبارات أخرىٰ غير المصلحة أو الحاجة[3].

فهو اجتهاد مصلحي في مساحة محتملة لا نص فيها، اختلفت فيها أنظار الخلفاء الراشدين، لأن كل واحدٍ منهم يبحث عما أهو أصلح.

(٤) قتال البغاة:

ومن أعظم ما في سياسة علي رضي الله عنه هو موقفه من القتال بين المسلمين، في أحداث الفتنة التي جرت في عصره.

وهي فتنة جديدة علىٰ المسلمين، فبيَّن علي بسياسته الراشدة المسلك الشرعي في منهج التعامل مع القتال بين المسلمين، وكان بيانه نظريـاً وعمليـاً، حتىٰ أصبحت أحكام البغاة مسطرة في كتب الفقهاء تستند إلىٰ سنة علي رضي الله عنه في قتال البغاة.

---

(١) أخرجه أبو يوسف في الخراج ٥٧، وأبو عبيد في الأموال ٣٣٦.

(٢) الأموال ٣٣٦، وانظر: مختصر المزني ١/ ٧٨٢ - ٧٨٣، زاد المسافر، لغلام الخلال ١/ ٤٢٣-٤٢٤، القواعد الكبرىٰ ١/ ١٠٠.

(٣) انظر خلاف العلماء، وأدلتهم في هذه المسألة في كتاب: التصرف في المال العام، لخالد الماجد ٥٩ - ٦٣.

فعن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: أمر علي ﵁ مناديه فنادىٰ يوم البصرة: لا يتبع مدبر، ولا يذفف علىٰ جريح، ولا يقتل أسير، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقىٰ سلاحه فهو آمن، ولم يأخذ من متاعهم شيئاً[1].

ولهذا قال الحسن بن علي: لولا علي بن أبي طالب لم يَعْلَم الناس كيف يقاتلون أهل القبلة[2]. وروي عن علي أنه قال: أرأيتم لو أني غبت عن الناس من كان يسير فيهم بهذه السيرة[3].

(حتىٰ قال جلة أهل العلم: لولا حرب علي لمن خالفه لما عُرفت السنة في قتال أهل القبلة)[4].

وقال أبو حنيفة: (ولولاه ما علم أحد كيف السيرة في قتال المسلمين)[5].

فهذه مبادئ أخلاقية عالية أشاعها علي رضي الله عنه، والتزم بها عملياً، وهي قيم يصعب الالتزام بها في حالة الحرب؛ إذ إن النفوس مشحونة للانتقام والثأر، والدوافع محفزة للتشفي، ولهذا يسهل انتهاكها ظلماً، أو تأولاً، فكان هذا الالتزام العملي بها في واقعة الفتنة بين الصحابة أمراً استثنائياً يكشف عن فضلهم، وشدة تحرزهم، وقوة تمسكهم بأحكام الإسلام.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق (١٨٥٨٩ - ١٨٥٩٠)، وابن أبي شيبة (٣٣٢٧٧ - ٣٧٨١٦).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ١٠/ ١٧.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ١٠/ ١٢٤ برقم (١٨٥٩٣)، عن أبي ابن جريج عن أبي عاصم الثقفي عن أشياخ من قومه، فالسند ضعيف لجهالة هؤلاء الأشياخ.

(٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ٥٤٧.

(٥) انظر: مناقب الإمام الأعظم، للموفق المكي ١/ ٧١، وانظر: الفقه السياسي عند الإمام علي بن أبي طالب، لقمر الزمان غزال ٥٣٨.

الفرع الخامس

المصلحة في سياسة الخلفاء الراشدين

تبين لنا من خلال التطبيقات السياسية في عصر الخلفاء الراشدين حضور الاجتهاد المقاصدي في سياستهم، وأن دائرة الاجتهاد واسعة في نظرهم الفقهي والسياسي، غير أن ذلك كله في الحدود التي لا تعارض النص.

فالخيط الناظم لكل هذه الاجتهادات السياسية أنها تسعىٰ لتحقيق المصلحة من دون معارضة للنص الشرعي، وأن ما يوهم التعارض ليس كذلك، بل هو في جزئية معينة ليست معارضة للنص.

وقد تُوهِم بعض الصور وجود معارضة بين النص والمصلحة، وأن الصحابة قدموا المصلحة علىٰ النص، أو اكتفوا بالنظر المصلحي وجعلوه أصلاً من دون مراعاة لما عداه، وأن محاولة نفي هذه المخالفة هي من قبيل التكلف.

وهذا قد يكون مقبولاً لو كنا جاهلين بحال الصحابة، فلم يكن لدينا أي معرفة بحال عمر بن الخطاب رضي الله عنه سوىٰ أن رأينا موقفاً منه يبدو مخالفاً للنص في جزئية منه، فيمكن أن يقال حينها: إنه اعتمد المصلحة ولو خالفت النص.

لكن هذه طريقة قاصرة في النظر والحكم، فلا يمكن أن نحكم حكماً صائباً علىٰ هذه الوقائع من دون معرفة كافية بحال هؤلاء الخلفاء الراشدين، ولا إدراك لطبيعة فقههم ونظرهم السياسي، ولهذا لا بد من استحضار أن العمل بالنص، وتقديمه، والاحتكام إليه، وتجنب مخالفته كان أصلاً محكماً في فقه الخلفاء الراشدين.

ويتجلىٰ هذا بإبراز عدة أصول كاشفة لذلك:

الأصل الأول: تأكيدهم على اتباع النص.

فمما يدل علىٰ العناية بالنص في الاجتهاد السياسي تأكيدهم علىٰ ضرورة اتباع ما جاء في كتاب الله وسنة النبي ﷺ:

فعن عمر رضي الله عنه أنه قال: (إياكم وأصحاب الرأي! فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا)[(١)].

وفي رسالة عمر الشهيرة إلىٰ أبي موسىٰ، قال: (الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن أو سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك)[(٢)].

الأصل الثاني: البحث عن النص قبل الاجتهاد في الواقعة.

فمن أصول النظر عند الخلفاء الراشدين أنهم يبحثون عن النصوص قبل أن يجتهدوا فيها، ولها شواهد كثيرة، منها:

عن قبيصة بن ذؤيب قال: (جاءت الجدة إلىٰ أبي بكر فسألته ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئًا، فارجعي حتىٰ أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس. فقال: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر)[(٣)].

- وقال عمر في المجوس: (ما أدري ما أفعل بهم، فأخبره عبد الرحمن بن عوف

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٤٢، وصححه ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٤٤.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠٣٤٧).

(٣) أخرجه أبو داود (٢٨٩٤)، والترمذي (٢١٠٠)، وابن ماجه (٢٧٢٤).

بحديث: سنُّوا بهم سنة أهل الكتاب)[1].

- وقال عمر رضي الله عنه: (ثلاث - أيها الناس - وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيهن عهداً ننتهي إليه: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا)[2].

- وقال عمر: (أذكِّر الله امرءاً سمع من النبي ﷺ في الجنين شيئًا، فقام حمل بن المالك بن النابغة فقال: كنت بين جارتين فضربت إحداهن الأخرىٰ بمسطح فألقت جنينها فقضىٰ فيه رسول الله ﷺ بغرة، فقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا)[3].

وعن ابن سيرين قال: (لم يكن أحد أهيب بما لا يعلم من أبي بكر رضي الله عنه، ولم يكن أحد بعد أبي بكر أهيب بما لا يعلم من عمر رضي الله عنه، وأن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله منها أصلاً ولا في السنة أثراً فاجتهد برأيه، ثم قال: هذا رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني وأستغفر الله)[4].

وعن ميمون بن مهران قال: (كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالىٰ، فإن وجد فيه ما يقضي به قضىٰ به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضىٰ به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضىٰ فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضىٰ فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم علىٰ شيء قضىٰ به، وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٣٩٥، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٨٦٥٤). وفي صحيح البخاري (٣١٥٦)، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتىٰ شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر.

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٨٨)، ومسلم (٣٠٣٢).

(٣) أخرجه أبو داود (٤٥٧٢).

(٤) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٤٣.

والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضىٰ فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضىٰ به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم علىٰ شيء قضىٰ به)[١].

ولمَّا بعث عمر شريحاً علىٰ قضاء الكوفة قال له: (انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ، وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد فيه رأيك)[٢].

الأصل الثالث: شدة التمسك بدلالة النص.

ومن الأصول الكاشفة أن الاجتهاد المصلحي لا يعارض النص: شدة تمسك الخلفاء بما يظهر لهم من دلالة النصوص، بما يعني أن اجتهادهم لا يمكن أن يتجاوزه، ومن ذلك:

- ما جاء من اختلاف في قتال المرتدين بين أبي بكر وعمر، فتمسك عمر بعموم الحديث، وقال لأبي بكر: (كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه علىٰ الله؟ فقال: والله! لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله! لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلىٰ رسول الله ﷺ لقاتلتهم علىٰ منعه، فقال عمر: فوالله! ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق)[٣].

فكان التمسك بالنص هو دافعهما جميعاً في خلافهما الأول، ثم تابع عمر رأي أبي بكر لما ظهر له صوابه.

- شدة تمسك أبي بكر ببعث جيش أسامة، لوصية النبي ﷺ.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٤٩-٥٠.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٥٠.

(٣) أخرجه البخاري (٧٢٨٤)، ومسلم (٢٠).

- شدة تمسك أبي بكر رضي الله عنه بعدم قسمة ميراث النبي ﷺ؛ فعن عائشة رضي الله عنها أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله ﷺ، أن يقسم لها ميراثها، مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر: إن رسول الله ﷺ قال: لا نورث، ما تركنا صدقة، فغضبت فاطمة بنت رسول الله ﷺ، فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرته حتىٰ توفيت[١].

ولم يكن سخط فاطمة، وهجرانها لأبي بكر بأمرٍ هين علىٰ أبي بكر رضي الله عنه؛ فهي بنت خليله عليه الصلاة والسلام، وهي أولىٰ من يحب أن يرضيها ويطيب خاطرها، فلا شك أن هذا الموقف كان شديداً جداً عليه، ولهذا قال مخاطباً علياً رضي الله عنه: (والذي نفسي بيده! لقرابة رسول الله ﷺ أحب إليَّ أن أصل من قرابتي)[٢]؛ لكنه يكشف عن شدة تمسك أبي بكر رضي الله عنه باتباع حكم الرسول ﷺ، والصبر عليه، وأنه لا خيار له في ذلك، وقد عبر عن هذا بقوله: (لستُ تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت به، فإني أخشىٰ إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ)[٣].

- ومن شدة تمسك عمر بالنص: معاقبته من يخالف أوامر النبي ﷺ ولو كانت في مسألة محتملة؛ فكان يضرب علىٰ التنفل بعد صلاة العصر؛ فعن أنس رضي الله عنه قال: كان عمر يضرب الأيدي علىٰ صلاة بعد العصر[٤].

الأصل الرابع: رجوعهم عن الآراء المخالفة للنص.

وهذا أصل كاشف عن حدود الاجتهاد السياسي عند الخلفاء الراشدين، فهو يجتهد في حدود هذا النص، فإذا تبين له أن قوله خالف النص رجع عنه.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٩٢)، ومسلم (١٧٥٩).
(٢) أخرجه البخاري (٣٧١٢)، ومسلم (١٧٥٩).
(٣) أخرجه البخاري (٣٠٩٢)، ومسلم (١٧٥٩).
(٤) أخرجه مسلم (٨٣٦).

فعن سعيد، قال: (كان عمر بن الخطاب يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئـًا، حتىٰ قال له الضحاك بن سفيان: كتب إليَّ رسول الله ﷺ: أن أورِّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، فرجع عمر)[١].

وقد كان هذا أمراً شائعـًا في اجتهادات عمر رضي الله عنه، حتىٰ كثرت الوقائع التي ترك فيها اجتهاده ورجع فيها إلىٰ السنة[٢].

ومن اللافت هنا أن أبا بكر رضي الله عنه لم يحفظ عنه فتوىٰ تخالف نصـًا ثم رجع عنه، يقول ابن تيمية: (لم يعرف أنه أخطأ في مسألة من مسائل الشرع فاجتهد اجتهاداً يخالف النص بخلاف غيره، فإن لهم اجتهادات توجد مخالفة لبعض النصوص ومسائل توقفوا فيها وعجزوا عن معرفة حكمها)[٣].

وهذا الرجوع كان ظاهراً في هدي غيرهم من الصحابة، ومن ذلك:

عن طاووس قال: (كنت مع ابن عباس، إذ قال زيد بن ثابت: تفتي أن الحائض تصدر قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟ فقال له ابن عباس: إما لا، فسل فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله ﷺ؟ قال: فرجع زيد إلىٰ ابن عباس يضحك، وهو يقول: ما أراك إلا قد صدقت)[٤].

وهذه قاعدة مطردة: (وكذلك جميع وقائع الصحابة رضي الله عنهم، كلما شرعوا في الاجتهاد فعرفوا النص أقصروا عن النظر، ووقفوا عند ما نقل عنه ﷺ من الخبر)[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٩٢٧)، والترمذي (١٤١٥) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والعمل علىٰ هذا عند أهل العلم.

(٢) جمع الشيخ محمد التاويل – رحمه الله – في كتابه عن منهجية عمر في الاجتهاد مع النص أكثر من ٣١ واقعة علىٰ ذلك، انظر: منهجية عمر في الاجتهاد مع النص ٦٤–٨٩.

(٣) الرد علىٰ السبكي ٢/ ٦٦٢.

(٤) أخرجه مسلم (١٣٢٨).

(٥) مطالع التمام، للشماع ٩٥.

العلاقة بين الاجتهادات السياسية في سيرة الخلفاء الراشدين والنص الشرعي:

ما تقدم ذكره من أصول كاشفة عن الالتزام بدلالة النص تبين لنا حدود الاجتهاد السياسي الراشدي، وأنه في اعتبار مصلحي لا يخالف النص، وهذا الاجتهاد واسع ما دام أنه غير معارض للنص، فهو مسلك وسط بين مسلكي تفكير:

المسلك الأول: من يغلو في اعتبار النظر المصلحي ولو تجاوز الحد في مخالفة النص، فيقصر في معرفة النص، ويقصر في دلالته.

المسلك الثاني: من يفرط في اعتبار النظر المصلحي تمسكًا باعتبار النص.

فاجتهاد الخلفاء السياسي كان واسعًا، لكنه في حدود الاعتبار السائغ، فهو لا يخرج عن أحد هذه المسالك المعتبرة في النظر السياسي:

المسلك الأول: أن يكون الاجتهاد في واقعة لا نص فيها أصلاً؛ وذلك مثل جمع المصحف في سياسة أبي بكر، أو الاستخلاف في سياسة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

المسلك الثاني: أن يكون النص محتملاً، فيؤخذ بأحد المحتملات السائغة منه، وذلك مثل ترك عمر لقسمة الأراضي المفتوحة وجعلها وقفًا علىٰ المسلمين، وأخذ عثمان لضالة الإبل، وتضمين علي بن أبي طالب للأجير المشترك.

المسلك الثالث: أن يسلك طريقة معتبرة لا تعارض دلالة النص، تمسكًا بأصل مصلحي معتبر، ويمكن أن يكون هذا عبر عدة مسارات:

الأول: الدلالة والنصح؛ وذلك مثل نهي عمر عن نكاح الكتابيات علىٰ القول بأنه من باب النصح لهم، فليس في طريقة النصح ما يعارض الإباحة.

الثاني: تقييد المباح في حال الحاجة إليه؛ وذلك مثل النهي عن الكتابيات علىٰ القول بأنه منع في كونه متعلقًا بحال استثنائية خاصة يقيد فيها هذا المباح لمصلحة أعظم، وتقييد المباح لا يعارض دلالة النص.

الثالث: العقوبات والتعازير لمصلحة معتبرة، كالزيادة في عقوبة شارب الخمر، وفسخ النكاح لمن خالف ما يجب عليه شرعـًا في واجبات الشريعة في الزواج.

الرابع: الترخص في الوسائل تمسكـًا بالمقصود؛ وذلك مثل قبول الجزية من بني تغلب من دون تسميتها بالجزية، فهي طريقة معتبرة ولا تعتبر مخالفة للنص، لأن عدم تسميتها بالجزية لا يغير حكمها.

فهذه مسارات معتبرة لا تعارض النص، وفيها إعمال لأصل مصلحي معتبر.

المسلك الرابع: أن يقدم ما هو أقوىٰ عند التعارض، فيكون من قبيل تقديم بعض الدلائل علىٰ بعض، وذلك مثل ما جاء من نهي عمر عن التمتع علىٰ القول بأنه إلزام خشية من خلو الحرم، أو لئلا تُنسىٰ شعيرة الإفراد والقِران، فمثل هذا هو منع من مشروع تقديمـًا لمصلحة مشروعة أعظم، ومثل جمع القرآن في عهد عثمان علىٰ حرفٍ واحد، فدفع مفسدة التفرق والاختلاف والنفور من الدين أعظم.

المسلك الخامس: أن يكون من قبيل ملاحظة سقوط الشروط، أو حضور الموانع في الحكم، وذلك مثل إسقاط عقوبة السرقة في عام المجاعة، ويمكن أن يندرج تحته توريث المطلقة في مرض موت زوجها، لأن هذا الطلاق قد وجد مانع من إمضائه.

فاجتهاد الصحابة كان فيه إعمال مصلحي ظاهر، في حدود النص، فهو لا يعتد بالمصلحة من دون التفات إلىٰ الحدود الشرعية، فلا يتوهم أن الخليفة الراشد حين يستدل بالمصلحة في هذه الوقائع أنه يستدل بها بغض النظر عما يعارضها من النص؛ وإنما هو عالم يعرف حدود النص فيعرف أن هذه المصلحة لا تعارض النص لأنه عالم بالكتاب والسنة، وقد تكون المصلحة محفزة للاجتهاد والتأمل في نصوص الشارع، لا أن يعتمدها بلا علم بما يعارضها.

أصول الاجتهاد المعتبر في إعمال المصالح:

إذن، فالاجتهاد المصلحي معتبر، وله أثره في الأحكام، لكنه بحاجة إلىٰ منهجية صحيحة موصلة، وهذه المنهجية يجب أن تراعي عدة أصول:

الأصل الأول: اعتبار الشريعة لهذه المصلحة؛ فهل هذه المصلحة التي ستراعىٰ في الاجتهاد مما راعته الشريعة، أو سكتت عنه، أو مما رفضته؟

الأصل الثاني: وزن الاعتبار الشرعي لها؛ فهل هذا الاعتبار قوي يصل إلىٰ حد الضروري، أو هو من قبيل الحاجيات أو دون ذلك؟

الأصل الثالث: ما المعنىٰ في النص وما المقصود منه؟ فقبل الحديث عن التعارض بين المصالح والنصوص لا بد من فهم النص جيداً.

الأصل الرابع: وجه التعارض بين المصلحة ودلالة النص، هل التعارض قطعي أم ظني؟ وهل هو من كل وجه؟

الأصل الخامس: طبيعة الاجتهاد في دفع التعارض.

وبناءً علىٰ ما سبق، فإن القصور في فهم النص، أو في إدراك المصالح وحدود إعمالها يوقع في عدة أغلاط، هي راجعة للتفريط في واحدة أو أكثر من هذه الأصول الخمسة، ويمكن أن نحددها في الأغلاط التالية:

الغلط الأول: اعتبار ما لم يعتبره الشارع من المصالح.

بمعنىٰ أن يأتي بمصلحة ليست مما جاءت الشريعة باعتباره أصلاً، ثم يريد إعمالها في مقابل النصوص، فهذا مسلك خاطئ في النظر المصلحي.

من ذلك أن يضع شروطًا علىٰ إقامة حد السرقة مراعاة لمصالح غير معتبرة،

كمن يشترط أن يحصل الرخاء في المجتمع[1]، أو يوجد المجتمع العادل الذي يمنع الانحراف في حد السرقة[2]. وهي مصالح لم تعتبرها الشريعة لمَّا فرضت هذه العقوبة، فليس هذا من قبيل الاجتهاد المصلحي، ولا يصح أن يقال عن مثله إنه اجتهاد مصلحي، لأنه يعتبر ما لم يعتبره الشارع، فهو اجتهاد مناقض للمصلحة الشرعية.

الغلط الثاني: إهمال ما اعتبره الشارع.

وذلك بأن يأتي نظر مصلحي يريد اعتبار مصالح أهملتها الشريعة وألغتها، فيريد أن يعملها ويجعلها مخصصة للنصوص، كمثل من يدعو إلىٰ ترك الحجاب الشرعي الواجب، أو التوسع في مفهومه بما يخالف الحد الشرعي بدعوىٰ التيسير علىٰ المرأة.

وهذه مصلحة قد عطلتها الشريعة، فالشارع قد فرض الحجاب في مثل هذه الحال التي يريدون التخفيف عن المرأة فيها، فليس ثَمَّ ضرورة أو حاجة؛ وإنما المشقة المعتادة التي جاء الفرض بالإلزام مع وجودها.

ومن ذلك: التسوية في الميراث بين الذكر والأنثىٰ مراعاة لمصلحة العدل أو دفع الضرر عن المرأة، فيهمل ما اعتبره الشارع هنا من عدم التسوية، ولا يلقي له بالاً.

ومن أمثلته الغالية في عصرنا من يجيز الفطر في نهار رمضان لأجل التقوية علىٰ العمل، فالشارع يريد الصيام في هذا الزمان ولو كان الشخص في عمل أو شغل، فيلغي اعتباره ولا يبالي بذلك.

وغيرها من أمثلة، تراعي مصالح قد ألغت الشريعة اعتبارها، فليس هذا من النظر المصلحي المعتبر.

---

(١) انظر: من هنا نبدأ، لخالد محمد خالد ١٨٢.

(٢) انظر: روح الإسلام، لجمال البنا، ١٥٩.

الغلط الثالث: القصور في فهم النص.

بما يوقع في توهم التعارض بين النص والمصلحة، فيقع التعارض بسبب قصوره في فهم النص.

ومن ذلك ادعاء التعارض في اجتهاد عمر رضي الله عنه في إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، حيث يرون أن هذا من قبيل ترك عمر للعمل بالنص، وأنه قد كان الواجب علىٰ عمر أن يعطيهم من الزكاة، لكنه ترك هذا الأمر اجتهاداً من عنده.

فالغلط هو في القصور في فهم النص، توهم بسببه أن سهم المؤلفة واجب علىٰ الإمام في كل زمان ومكان، فلما رأوا أن عمر لم يعمل به جعلوا هذا مضعفاً للنص، مع أن فقه النص أن سهم المؤلفة مرتبط بعلة التأليف لقلوبهم علىٰ الإسلام، سواء قلنا إنه باقٍ أم منسوخ، فهو مرتبط بعلة وليس واجباً في كل زمان ومكان.

الغلط الرابع: الزيادة فيما اعتبره الشارع أو النقصان منه.

ومن ذلك الدعوة إلىٰ تجاوز بعض الأحكام الشرعية بدعوىٰ الحريات، كالإقرار بحرية الردة والانتقال من دين الإسلام إلىٰ غيره، أو حرية نشر الآراء مهما كانت منكرة، أو حرية السلوكيات المنحرفة، بدعوىٰ أن هذا من الحرية التي جاءت الشريعة بإقرارها.

فالشارع اعتبر الحرية، لكن هذه الزيادة ليست من الحرية الشرعية؛ وإنما حرية متأثرة بمرجعية مختلفة، فلا بد أن تعتبر المصالح علىٰ وفق اعتبار الشارع لها، لا أن تغيرها بالزيادة أو النقصان.

الغلط الخامس: ترك إعمال المصالح جميعاً.

وذلك بأن يتوهم أنه لا يمكن الجمع بين المصالح، فيترك بعض ما جاءت به الشريعة تمسكاً بوجود ما يخالفها، مع إمكانية أن يعمل بالمصلحتين جميعاً.

الفصل الرابع

قواعد السياسة الشرعية

يحسن أن نميز هنا بين أصول السياسة الشرعية وقواعد السياسة الشرعية، فأصول السياسة الشرعية تعني الأدلة التي تقرر مشروعية هذه السياسة وتثبت اعتبار الشريعة لها، وقد سبق ذكر هذه الأصول في المقدمة التاسعة، فهي أدلة يحتج بها علىٰ مشروعية هذه السياسة.

وأما القواعد فأعني بها ما يستند إليه عند العمل بالسياسة الشرعية؛ فهي أدوات ينطلق منها لأجل تحقيق مصالح متعلقة بالسياسة الشرعية، فهي ليست دليلاً علىٰ مشروعية السياسة الشرعية مثل الأصول السابقة؛ وإنما هي قاعدة قد دلت الشريعة علىٰ اعتبارها، وهي مستند عند العمل.

وحين نتأمل في مثل هذه القواعد التي يستند إليها في السياسة الشرعية يمكن أن نحصرها في خمس قواعد، وهي:

١- مشروعية تقييد المباح.

٢- رفع الحاكم للخلاف.

٣- تصرف الحاكم منوط بالمصلحة.

٤- مشروعية الموازنة بين المصالح والمفاسد.

٥- سلطة الإلزام بالولاية.

وتفصيل كل قاعدة فيما يلي:

القاعدة الأولى

مشروعية تقييد المباح

من القواعد المهمة في السياسة الشرعية، وهي أداة من الأدوات المؤثرة في النظر السياسي الفقهي مشروعية تقييد المباح.

والمقصود بهذه القاعدة أن يقيد الحاكم بعض المباحات فيمنع الناس أو بعضهم منها في وقتٍ معيَّن لمصلحة معتبرة.

وهنا يأتي سؤال مهم: كيف يسوغ للحاكم أن يحرم على الناس ما أباح الله؟

والجواب: أن تقييد المباح ليس ناقضاً لأصل الإباحة، ولا معارضاً لها، لأمرين:

الأمر الأول: أنه مستند إلىٰ أصول شرعية تقرر جواز هذا التقييد، فهو اجتهاد مقرر شرعاً، فالعمل به عمل بالشريعة.

الأمر الثاني: أن التقييد متعلق بحالة عملية في جزئية مؤقتة، وليست ناقضة لأصل الإباحة، فهو يقيد في زمان أو مكان أو أشخاص، لا ينقض أصل الإباحة مطلقاً، ولا يتعرض لحكمها في الأصل.

فهذا المنع متعلق بحالة خاصة تعتبر من قبيل الاستثناء من العموم بسبب مصلحة طارئة لم تكن موجودة في أصل الإباحة؛ فهي تراعي أمراً لم تأت الإباحة بإلغائه، ولا يعود اعتباره علىٰ أصل الإباحة بالنقض.

الأصول الدالة علىٰ مشروعية تقييد المباح:

دل علىٰ اعتبار هذه القاعدة أصول شرعية عدة، منها:

الأصل الأول: ما جاء في تقييد استعمال المباح بعدم الضرر.

فقد جاء في جملة من أحكام القرآن تقييد الإباحة فيها بعدم الضرر، ومن ذلك:

- تقييد حق الزوج في ارتجاع زوجته: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١].

- تقييد حق الميت في الوصية بعد موته: ﴿يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢].

فهذا أصل يقيد هذه المباحات بأن لا يكون فيها ضرر، فإن كان فيها ضرر فليس له أن يفعل هذا المباح، وقاعدة تقييد المباح تقوم علىٰ مثل هذا، فهي تستثني جزءاً من المباح لوجود ضرر أو مصلحة فيه.

فالإباحة مقيدة شرعاً بعدم الضرر، فهي من جنس الأحكام الشرعية التي جاءت لتحقيق المصالح، فيجب أن تبقىٰ في دائرة المصالح التي وضعتها الشريعة، فإذا خالفت ذلك بسبب قصد الفاعل، أو بسبب ما ينتج عنها من ضرر فيجب أن يمنع منه، ومنه أخذت القاعدة الشهيرة بالتعسف في استعمال الحق[(١)].

الأصل الثاني: ما جاء من الأمر بطاعة ولاة الأمر.

فهي تدل علىٰ طاعته في المعروف، وهو عام فيشمل مثل هذه الصورة.

الأصل الثالث: ما جاء في تقييد المباح في سنة النبي ﷺ:

---

(١) انظر: التعسف في استعمال الحق ٢٧٠، والحق ومدىٰ سلطة الدولة في تقييده، للدريني ٢٢٢ - ٢٢٤، وفي الاستدلال المفصل علىٰ هذه القاعدة، انظر: التعسف في استعمال الحق ٩٧ - ٢٣٠، موافقة قصد الشارع ومخالفته، لطارق بكيري ٢٣٣ - ٢٤٣.

ومن ذلك:

- **النهي عن ادخار لحوم الأضاحي:**

فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحىٰ زمن رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: ادخروا ثلاثـًا، ثم تصدقوا بما بقي، فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله! إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون فيها الودك، فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا)[1].

- **الحِمَىٰ:**

فعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أن الصعب بن جثامة، قال: إن رسول الله ﷺ قال: لا حمىٰ إلا لله ولرسوله).

وقال الزهري: (بلغنا أن النبي ﷺ حمىٰ النقيع، وأن عمر حمىٰ السرف والربذة)[2].

وموضع الشاهد من هذين الحديثين هو في التأسي بالنبي ﷺ في المعنىٰ الذي من أجله قيد المباح في هاتين الواقعتين، وهو ما يدل علىٰ مشروعية تقييد المباح.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٤٢٣)، ومسلم (١٩٧١)، وقد اختلف العلماء في بقاء هذا النهي، فذهب أكثر العلماء إلىٰ أنه منسوخ، وأن الادخار مباح، ولا يسوغ المنع منه في حال وجود مثل هذه الحاجة، وذهب بعض العلماء إلىٰ أن هذا ليس منسوخـًا، بل هو من المنسأ، فيشرع المنع من الادخار في حال تحقق مثل هذه الحاجة التي وقعت في عهد النبي ﷺ. انظر: الرسالة، للشافعي ٢٣٤، شرح معاني الآثار ٤/ ١٨٧، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، لمكي بن أبي طالب ٨٣ - ٨٤، و ٦٧ - ٦٨، الحاوي الكبير ١٥/ ١١٦،المنتقىٰ شرح الموطأ ٣/ ٩٤، شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٦/ ٣١، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٥/ ٣٧٩.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٧٠).

الأصل الرابع: سياسة الخلفاء الراشدين.

ومن ذلك ما جاء في وضع عمر بن الخطاب للحمىٰ؛ فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (استعمل مولىٰ له يدعىٰ هنياً علىٰ الحمىٰ، فقال: يا هني! اضمم جناحك عن المسلمين، واتق دعوة المظلوم، فإن دعوة المظلوم مستجابة، وأدخل رب الصريمة، ورب الغنيمة، وإياي ونَعم ابن عوف، ونعم ابن عفان، فإنهما إن تهلك ماشيتهما يرجعا إلىٰ نخل وزرع، وإن رب الصُّرَيْمة، ورب الغُّنَيمَة: إن تهلك ماشيتهما، يأتني ببنيه، فيقول: يا أمير المؤمنين! أفتاركهم أنا لا أبا لك، فالماء والكلأ أيسر عليَّ من الذهب والوَرِق، وأيم الله! إنهم ليرون أني قد ظلمتهم، إنها لبلادهم فقاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده! لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبراً)[(١)].

قال المزني: هذا - والله - الكلام النقي، الذي من سمعه يظن أنه يقدر عليه وإذا أراده أعوزه[(٢)].

وفي هذا من عظيم السياسة شيء كبير: ففيه العدل مع الجميع، ثم مراعاة الأحوال عند تطبيق النظام حتىٰ يكون عدلاً، وفيه أن المال للمسلمين، وأن أي تصرف فيه فهو لمصلحتهم.

الأصل الخامس: أن مقصود الشريعة من الحكم، وما فرضته علىٰ الحاكم من واجبات، لا يمكن أن يقوم من دون تقييد للمباحات.

فلا يمكن أن يجهز الجيوش ويحفظ الحقوق إلا بتحديد وتقييد ما كان مطلقاً، وإلزام بما لم يكن في الأصل لازماً، وهذا هو مفهوم التقييد[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٥٩).

(٢) مختصر المزني ١/ ٦٧٩.

(٣) للتوسع في أدلة تقييد المباح، انظر: تقييد المباح، للحسين الموس٥٧ - ٧١، و ٢٠٧ - ٢٢٠، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، للبشير المكي ١٥٧ - ١٨٤.

وقد حكىٰ الآلوسي أقوال العلماء في الإلزام بالمباح فقال:

(وهل يشمل المباح أم لا؟ فيه خلاف. فقيل: إنه لا يجب طاعتهم فيه لأنه لا يجوز لأحدٍ أن يحرِّم ما حلله الله تعالىٰ ولا أن يحلل ما حرَّمه الله تعالىٰ، وقيل: تجب أيضـًا كما نص عليه الحصكفي وغيره، وقال بعض محققي الشافعية: يجب طاعة الإمام في أمره ونهيه ما لم يأمر بمحرَّم وقال بعضهم: الذي يظهر أن ما أمر به مما ليس فيه مصلحة عامة لا يجب امتثاله إلا ظاهراً فقط[١]، بخلاف ما فيه ذلك فإنه يجب باطنـًا أيضـًا)[٢].

والقول بالمنع مطلقـًا مشكل؛ إذ لا يتصور ولاية عامة للمسلمين من دون تقييد للمباح، كما أن الفقهاء يذكرون أن الطاعة في غير المحرم، وهذا يشمل المباح، بل ينصون أيضـًا علىٰ المباح[٣].

فلعل هذا الخلاف ليس في مثل هذه الصورة، كالأمر بفعل أمر مباح، وليس في منع المباح لمصلحة عامة.

الشروط الواجب توفرها في تقييد المباح:

وحتىٰ يكون هذا التقييد في دائرة الاعتبار الشرعي، فلا بد له من شروط، وهي:

الشرط الأول: أن يكون المباح قابلاً للتقييد. فالمباح الذي لا يتعلق به حق الغير ليس قابلاً بخلاف ما يتعلق بحقوق الآخرين، وكذا لا يقيد المباح الذي تعم به البلوىٰ

---

(١) يكثر عند الفقهاء استعمال مثل هذا الاصطلاح، والمراد به أن يتجنب ما قد يحصل بسبب مخالفة الطاعة من الضرر، فيمتثل حفظـًا للنفس، ودفعـًا للمفسدة الأعظم، انظر: رسائل أبي علي اليوسي ١/ ٢٢٥.

(٢) انظر: روح المعاني ٣/ ٦٥، وانظر: حاشية الشرواني ٣/ ٧٠.

(٣) انظر: تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني ٣/ ٧١، شرح مختصر خليل ٨/ ٦٠، مواهب الجليل ٦/ ٢٩٧، وانظر ما سيأتي في مبحث التطبيقات عن حكم الأمر بالمندوبات وأثره.

بحيث يجد الناس مشقة في تقييدهم عنه؛ وإنما يكون التقييد في مباح يتعلق بحقوق الناس، ويكون في تقييد الناس منه مصلحة عامة، من دون حاجة ماسة منهم إليه.

الشرط الثاني: أن يترتب علىٰ تناول المباح أو تركه ضرر.

الشرط الثالث: أن يكون مؤقتـًا.

الشرط الرابع: أن يكون لمقصد شرعي لا يعارَض بما هو أقوىٰ منه(1).

تطبيقات علىٰ تقييد المباح:

يمكن أن ننتقي بعض التطبيقات التي تذكر في تقييد المباح، ونناقش منها ما يحتاج إلىٰ نقاش، فمن هذه التطبيقات:

(١) منع تعدد الزوجات:

جاءت الشريعة بإباحة التعدد في الزواج فقال تعالىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، وقد كثر في عصرنا الكلام حول التعدد، فذهب بعض الناس إلىٰ الاعتراض علىٰ أصل الحكم الشرعي بناءً علىٰ ما يرونه من مفاسد، وتأولوا بسبب ذلك النصوص الشرعية، ولا كلام لنا معهم هنا.

إنما الذي يتطلب العرض هنا: هل يسوغ تقييد التعدد من باب تقييد المباح؟

ذهب بعض المعاصرين إلىٰ صحة هذا التقييد، وقالوا: إن التعدد في أصله مباح، لكن قد وقع في عصرنا من الظلم فيه، وعدم الحفاظ علىٰ ما أوجبه الشارع، وما ترتب عليه من تضييع الأسرة، وتشتيت الأولاد، ووقوع الطلاق، ما يقتضي مشروعية تقييد المباح عند المصلحة الراجحة، ويكون هذا من السياسة الشرعية.

---

(١) انظر في الشروط: تقييد المباح ٢٤٧ - ٢٥٣، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح ٢٠٩ - ٢٢٩، ضوابط صلاحيات تصرف الإمام في الإلزام بالإباحة، لحسن هنداوي ٣٥١ - ٣٦٠، بحث محكم في مجلة العدل، عدد ٦٦، ذي القعدة ١٤٣٥هـ.

وقد دفع بعض المعاصرين هذا بأن التعدد مما أبيح شرعـاً بنص القرآن القطعي، ومثل هذا لا يدخله التقييد؛ وإنما التقييد يدخل المباحات التي جاءت إباحتها بعموم النصوص.

وهذا جواب في نظري غير دقيق، فحتىٰ ما جاء النص علىٰ إباحته يمكن أن يقيد، وإنما البحث: هل كل دعوىٰ تقييد تكون مقبولة؟

فتقييد التعدد بهذه الطريقة هو رأي خاطئ بسبب أنه لا يسوغ تقييد المباح هنا، وكل ما يذكرونه من مفاسد هي موجودة في أصل مشروعية التعدد، فتقييدهم يعود علىٰ أصل الإباحة بالنقض، فالله سبحانه قد شرع التعدد لما فيه من مصالح راجحة، مع علم الشارع أن التعدد قد يصاحبه مفاسد، فكل ما يذكرونه هي مفاسد موجودة في أصل التعدد، فهم في الحقيقة يقيدون ما أباحه الشارع في أصل التشريع، وليس لدينا صورة استثنائية تقتضي التقييد العام.

نعم، لو افترضنا جدلاً وجود جماعة معينة في قرية صغيرة كثر فيهم التعدد، وغلب في تعددهم الظلم والتجاوز، فيمكن أن يقال هنا يسوغ للحاكم أن يضيق عليهم التعدد، وليس تضييقاً مطلقاً؛ وإنما يقيد التعدد بأن يكون عن طريق القضاء، أو يضع شروطاً تضمن عدم مخالفتهم لأحكام الشريعة، فيكون هذا من قبيل الصورة الاستثنائية التي لا تخالف أصل الإباحة، وفي هذه المساحة تتحرك السياسة الشرعية، وأما أن يأتي منع عام لجميع الناس في البلد لأجل مثل هذه المفاسد فهو تحريم لما أحل الله، وليس من السياسة الشرعية في شيء.

مثل ذلك لو أراد أحد أن يبيح تحريم أكل اللحم مطلقاً بدعوىٰ المفاسد المترتبة عليه أو لأجل مصالح اقتصادية معيَّنة، ووضع قانوناً يقيده بدعوىٰ أن النبي ﷺ قد منع الصحابة من الادخار في الأضاحي فوق ثلاث لأجل الدافة، فهذا تحريم لما أحل الله، وليس له علاقة بالحديث هنا؛ وإنما حدود العمل بالحديث إنما تصح في

حالة ضيقة محصورة، كما لو شاع الجوع والفقر والمسغبة في بلدٍ ما، وأراد الحاكم العدل تقييد تصرفهم في اللحم لأجل هذه الضرورة حتىٰ تنجلي، فيمكن أن يحمل هذا علىٰ تلك الصورة، وليس تحريم اللحم مطلقاً.

(٢) الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج:

الأصل أن يعقد النكاح بين الزوجين بعد اجتماع الشروط متىٰ رغبا في ذلك، ولا يلزم الزوجين إجراء أي فحص طبي، لأن الزواج حق مباح لهما فلا يقيد هذا المباح.

لكن ماذا لو قيل بإلزامهما بفعل هذا المباح، وقيد تصرفهما في الزواج قبل إتمام هذا المباح، نظراً للمصلحة المرجوة من هذا الفحص؛ فهل يسوغ مثل هذا؟

نعم، يسوغ ذلك، وهو من قبيل تقييد المباح المعتبر، لما فيه من مصلحة عامة، ولا ضرر فيها علىٰ أحد.

ومثل ذلك الإلزام بتوثيق النكاح، وتحديد طريقة انعقاده، وكيفية كتابة الشروط، ونحو ذلك، مما فيه تقييد للمباح، لكن فيه مصلحة عامة في حفظ الحقوق.

(٣) منع النقاب:

يتردد علىٰ ألسنة بعض الناس في عصرنا أن منع النقاب من الأمور المباحة التي يمكن القول بمشروعيتها بدعوىٰ أن ذلك من تقييد المباح، والحق أن هذا غلط محض ليس له علاقة بهذه القاعدة، وليس في هذا القول أي وجه فقهي سائغ، ويظهر ذلك ببيان أمرين:

الأمر الأول: أن تقييد المباح متعلق بالأمور المباحة، التي يستوي الطرفان فيها، كمنع الناس من دخول أرض معينة، فهذا من قبيل المباح، يسوغ دخوله ويسوغ عدم الدخول، فهذا مجال لتقييد المباح، أما الأمور المشروعة فليست محلاً للتقييد، بل هذا من الاعتداء علىٰ الأحكام الشرعية، وقد يتوهم بعض الناس أن هذا مبني علىٰ

القول بوجوب غطاء الوجه، وهذا غلط، بل لأن النقاب مشروع بالاتفاق حتىٰ علىٰ القول بإباحة كشف الوجه، فالقول بمنعه هو مساوٍ للقول بمنع الصلاة جماعة في المسجد، ومنع صيام النوافل، ومنع قراءة القرآن، ونحو ذلك.

الأمر الثاني: أن تقييد المباح متعلق بالأمور المصلحية العامة، فهو تصرف لمصلحة عامة للمسلمين، وليس من مصلحة المسلمين في شيء أن يضيق علىٰ أحكام دينهم، حتىٰ ولو توهم وجود دوافع لذلك، فكل هذه مفاسد متوهمة، يمكن تجنبها من دون تضييق علىٰ المسلمين في دينهم، ولهذا يرفضها حتىٰ صاحب الفكر الليبرالي تمسكًا بالحرية.

القاعدة الثانية

رفع الحاكم للخلاف

من أدوات السياسة الشرعية المؤثرة في النظر الفقهي ما يتعلق بمسألة حكم الحاكم في المسائل الخلافية، وأن حكمه يرفع الخلاف فيها، وهذه قاعدة شائعة في كتب الفقهاء في المذاهب الأربعة جميعاً[(١)].

وهي تذكر عادة في حكم القاضي في المسائل الخلافية، وأن حكمه فيها لازم ولو وقع فيها خلاف، لئلا يتذرع بوجود الخلاف فيها إلىٰ التأثير علىٰ قوة الأحكام القضائية، وزعزعة الأحكام الصادرة منها، فيأتي حكم الحاكم رافعاً للخلاف فيها، بمعنىٰ أنه ملزم للطرفين المتخاصمين لا يحق لأحد أن ينازع الحكم القضائي بسبب رأيه الفقهي المخالف له.

فلولا ذلك: (لما استقرت للحكام قاعدة، ولبقيت الخصومات علىٰ حالها بعد الحكم، وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع، وانتشار الفساد، ودوام العناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نُصِّب الحكام)[(٢)].

---

(١) انظر في المذاهب الأربعة: حاشية ابن عابدين ٣/ ٤١٢، البحر الرائق ٤/ ١٩٢، شرح مختصر خليل، للخرشي ٧/ ١٥٧، حاشية الدسوقي ٢/ ٢٥٨، تحفة المحتاج ٦/ ٢٤٦، نهاية المحتاج ٦/ ٢٢٢، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٥٠٣، نيل المآرب ٢/ ٤٥٧، وقد حكىٰ القرافي فيها خلافاً عن بعض الشافعية خلافاً لجمهور الفقهاء في جزئية من القاعدة، وهي أن حكم القاضي إذا رفع لمن لا يعتقده لا ينفذه ولا ينقضه بل يتركه علىٰ حاله. انظر: الفروق ٢/ ١٠٣ - ١٠٤، و ١٠٦، وانظر في قول بعض الشافعية: روضة الطالبين ١١/ ١٥٢، الأشباه والنظائر ١/ ٤١٦.

(٢) الفروق ٢/ ١٠٤، وانظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي ٢/ ١٢٤، القواعد الكبرىٰ ٢/ ٤٧.

والنظر القضائي لا يقتصر علىٰ الأحكام المختلَف فيها، بل يشمل وسائل الإثبات المختلف فيها[١].

قال الجصاص:

(ومما يدل علىٰ نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها، اتفاق الجميع علىٰ أن ما اختلف فيه الفقهاء إذا حكم الحاكم بأحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما أمضاه تسويغ الاجتهاد في رده، ووسع المحكوم له أخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه، وإن كان اعتقادهما خلافه، كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولي ونحوهما من اختلاف الفقهاء)[٢].

وهذه القاعدة لا تقتصر علىٰ النظر في جانب المتخاصمين، بل هي رافعة للخلاف في مستويات عدة:

- فهو يلزم المتخاصمين.

- ويلزم القاضي الذي يأتي بعده، فلا ينقض أحكامه.

- ويلزم عموم الناس فيما صدر من أحكام، فالمعتبر هو ما صدر من القاضي من حكمٍ لا ما يعتقدون، فلو حكم القاضي بصحة نكاح مختلف فيه فحكمه نافذ علىٰ الزوجين، ونافذ أيضـًا علىٰ عموم الناس، فلا يسوغ لأحد أن يتزوج هذه المرأة بدعوىٰ أنها ليست متزوجة زواجـًا صحيحـًا بناءً علىٰ رأيه الفقهي.

غير أن الفقهاء تنازعوا في هذه القاعدة في مسألتين مشهورتين فيه:

المسألة الأولىٰ: لو حكم الحاكم بناءً علىٰ شهادة زور فهل حكمه يحل الحرام؟ وذلك بأن يكون القضاء قد بني علىٰ أمور لو اطلع عليها القاضي لم

---

(١) انظر: الفروق ٤/ ٤٨.

(٢) أحكام القرآن ١/ ٣٠٧ - ٣٠٨.

يحكم بها، فاتفقوا علىٰ أنه يحل ظاهراً لا باطنـاً في الأموال[1]، واختلفوا في العقود والفسوخ.

فذهب جمهور الفقهاء إلىٰ أنه ينفذ ظاهراً فقط، ولا يحل حرامـًا ولا يحرم حلالاً، وذهب الحنفية وهو رواية عن الإمام أحمد إلىٰ أنه ينفذ ظاهراً وباطنـًا[2].

المسألة الثانية: إذا حكم الحاكم بما يخالف معتقد المحكوم له؛ فهل يحل له هذا في الباطن؟

واختلفوا في هذا إلىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: يحل له ظاهراً وباطنـًا، وهذا قول الجمهور[3].

القول الثاني: يحل ظاهراً فقط من باب السياسة الشرعية، ولا يحل له في باطن الأمر[4].

القول الثالث: يحل لمن كان يعتقده، أو للعامي، دون من لم يعتقده أو العالم الذي يرىٰ خلافه[5].

يقول ابن تيمية:

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٣٣٨، مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٧٧، وانظر: المصلحة عند الأصوليين، لفيصل الذويبي ٥٠٩.

(٢) انظر: المبسوط ١٦/ ١٨٠، البحر الرائق ٣/ ١١٦، روضة الطالبين ١١/ ١٥٢، الشرح الكبير، للدردير ٤/ ١٥٦، شرح مختصر خليل، للخرشي ٧/ ١٦٦، المغني ١٠/ ٥٣، الإنصاف ١١/ ٣١٢.

(٣) وهو مذهب المالكية والشافعية في الأصح والحنابلة، انظر: شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٥٣٥، شرح مختصر خليل، للخرشي ٧/ ١٦٦، حاشية الدسوقي ٤/ ١٥٦ - ١٥٧، روضة الطالبين ١١/ ١٥٣، نهاية المحتاج ٥/ ٣٦٨، وانظر: إحكام الأحكام ٢/ ٢٧١.

(٤) وهو وجه عند الشافعية، ورواية عند الحنابلة، وقال به ابن الصلاح، انظر: روضة الطالبين ١١/ ١٥٣، نهاية المحتاج ٥/ ٣٦٨، الإنصاف ١١/ ٣١٢، جامع المسائل ٥/ ٣٨٥.

(٥) عند الشافعية وجه أنه يحل لمن يعتقده دون من لم يعتقده، وذهب العز بن عبد السلام إلىٰ أنه يحل للعامي دون العالم، انظر: القواعد الكبرىٰ ٢/ ٨٢، روضة الطالبين ١١/ ١٥٣.

(اختلفت الرواية عن أحمد فيما لو حكم الحاكم بما يرىٰ المحكوم له تحريمه فهل يباح بالحكم؟ علىٰ روايتين، والتحقيق في هذا: أنه ليس للرجل أن يطلب من الإمام ما يرىٰ أنه حرام ومَن فعل هذا فقد فعل ما يعتقد تحريمه، وهذا لا يجوز، لكن لو كان الطالب غيره أو ابتدأ الإمام بحكمه أو قسمه فهنا يتوجه القول بالحل)[1].

وهل يشمل رفع الخلاف ما يتعلق بأحكام السلطان؟

مع أن الفقهاء يذكرون هذه القاعدة في باب القضاء إلا أن هذا لا يعني أن أحكام السلطان خارجة عنها، بل حكمه كذلك يرفع الخلاف، ورأيه الاجتهادي المحقق للمصلحة ملزم، لأن القاضي هو نائب من نواب السلطان، فإذا ساغ ذلك له ساغ لمن هو أعلىٰ منه، ولأن أحكام السلطان هي في حكم الأقضية بل هي أقوىٰ من ذلك، فيجب طاعة السلطان في أوامره ولو كانت في محل مختلف فيها إن كانت محققة للمصلحة.

بل ذكر الفقهاء في حكم رفع الخلاف من هم دون ذلك كالسعاة الذين يأخذون الزكاة، فإذا أخذ من الزكاة باجتهاد فلا ينقض[2]؛ ذلك (أن الساعي نائب الإمام، وفعله كحكمه، فيرفع الخلاف)[3].

غير أنه وقع خلاف بين العلماء في فعل الإمام، كالذي يعقده من الصلح، أو يحدده من مقدار الجزية، هل هو كحكمه يرفع الخلاف فلا يسوغ لمن بعده أن ينقضه، أو مجرد فعل فلا يمنع من بعده أن يغيره[4]؟

---

(١) الفتاوىٰ الكبرىٰ ٥/ ٥٦٣، وانظر أيضاً في اختيار ابن تيمية في هذه المسألة: جامع المسائل ٥/ ٣٨٨.
(٢) انظر: الفروق ٢/ ١٠٣ و ٤/ ٥٢.
(٣) كشاف القناع ٢/ ٢٠٢.
(٤) انظر: الاستخراج ٨٩ - ٩٠، القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام ٣٧٦، التحبير شرح التحرير ٤/ ١٥٩٤ - ١٥٩٥، ونص فقهاء الحنابلة أن فعل الإمام كحكمه، انظر: المغني ٣/ ٢٧، شرح منتهىٰ الإرادات ٢/ ١٠، ونص فقهاء الحنفية والمالكية أن تصرفات الإمام في=

ومما يؤكد اتساع القاعدة وعدم اقتصارها علىٰ محل التخاصم القضائي أن بعض الفقهاء ذكر مما يدخل في حكم القاضي الذي يرفع الخلاف: الإذن في وضع ميزاب، أو بناء في طريق فلا يضمن من وضعه، وكذا أمر القاضي بإراقة النبيذ المحرم، أو بيعه لأرض العنوة أو وقفه لها، ونحو ذلك[1]. وهذه أحكام تتجاوز حدود النظر القضائي المعتاد إلىٰ الشأن العام الذي يختص به الإمام.

ومن أقوال العلماء في تأكيد هذا المعنىٰ:

يقول ابن تيمية:

(والأمور المتعلقة بالإمام متعلقة بنوابه؛ فما كان إلىٰ الحكام فأمر الحاكم الذي هو نائب الإمام فيه كأمر الإمام، مثل تزويج الأيامىٰ والنظر في الوقوف وإجرائها علىٰ شروط واقفيها وعمارة المساجد ووقوفها، حيث يجوز للإمام فعل ذلك فما جاز له التصرف فيه جاز لنائبه فيه، وإذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد التي شاع فيها النزاع لم يكن لأحد أن ينكر علىٰ الإمام، ولا علىٰ نائبه من حاكم وغيره، ولا ينقض ما فعله الإمام ونوابه من ذلك)[2].

ويقول:

(دلَّتْ نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلفِ الأمة أنَّ وليَّ الأمر (إمام الصلاة، والحاكم، وأمير الحرب والفيء، وعامل الصدقة) يُطاعُ في مواضع الاجتهاد، وليس

=الجملة ليست حكماً، انظر: الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ١٨٦، تبصرة الحكام ١/ ١٠٦ - ١٠٨، الأشباه والنظائر، لابن نجيم ٩١، وذكر الصيميري الحنفي أن ما عقده الإمام لم يجز لمن بعده أن ينقضه. انظر: مسائل الخلاف في أصول الفقه ٢٩٦ - ٢٩٧، وعند ابن رشد أن إقطاع الإمام حُكْم، انظر: البيان والتحصيل ٧/ ٣٦٥. وعند الشافعية في الحمىٰ ينقض للمصلحة أو الحاجة، وقيل لا ينقض، انظر: روضة الطالبين ٥/ ٢٩٣، نهاية المحتاج ٥/ ٣٤٢.

(١) شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٥٠٣.

(٢) مجموع الفتاوىٰ ٢٠/ ٤٠٧.

عليه أن يُطيعَ أتباعَه في مواردِ الاجتهاد، بل عليهم طاعتُه في ذلك، وتَرْكُ رأيهم لرأيه، فإن مصلحة الجماعة والائتلاف ومفسدة الفرقة والاختلاف أعظمُ من أمر المسائل الجزئية؛ ولهذا لم يجز للحكام أن ينقض بعضُهم حكمَ بعضٍ)[1].

ويقول الجويني:

(ولو لم يتعين اتباع الإمام في مسائل التحري لما تأتىٰ فصل الخصومات في المجتهدات ولاستمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه وبقي الخصمان في مجال خلاف الفقهاء مرتبكين في خصومات لا تنقطع، ومعظم حكومات العباد في موارد الاجتهاد)[2].

صور رفع الإمام للخلاف:

وأحوال أمر الإمام لا تأخذ صورة واحدة، فيمكن أن نحصرها في عدة صور:

الصورة الأولىٰ: أن يكون حكماً قضائياً إذا كان حكماً بين متخاصمين، أو فرض عقوبة معيَّنة، فهنا يكون من باب رفع الخلاف، كأي حكم قضائي.

الصورة الثانية: أن يكون من باب الأخذ بأحد القولين في الأحكام الموكلة إلىٰ الأئمة، كمثل من يأخذ بوقف الأراضي كما فعل عمر في أرض السواد، فيكون قوله معتبراً ونافذاً، ولا تجوز مخالفته.

الصورة الثالثة: أن يختار قولاً في مسألة خلافية سائغة، فهو معتبر، وسيأتي الحديث عن شروطه.

الصورة الرابعة: أن يمنع قولاً فقهياً معتبراً إذا ترتب عليه ضرر أو فتنة، فيجب طاعته في ذلك في الجانب العملي، وذلك بأن يترتب علىٰ خلاف فقهي

---

(١) جامع المسائل ٥/ ٢٧٣ - ٢٧٤، وانظر: جامع المسائل ٥/ ٣٨٥، و ٥/ ٣٨٨، و ٥/ ٣٨٩، و ٥/ ٢٧٩.
(٢) الغياثي ٣٥٠ - ٣٥١.

معيَّن فتنة بين المسلمين، أو ضرر عليهم، فيجوز أن يمنع من الإفتاء أو العمل بالقول السائغ دفعـًا لهذه المفسدة الأعظم، كالخلاف في الجهر بالبسملة مثلاً في صلاة الجماعة الجهرية لو ترتب عليه فتنة وافتراق بين الناس كالذي كان يحكىٰ في التاريخ الفقهي من الخصومات بسببه، فإنه يشرع منعه أو الإلزام به دفعـًا لهذه الفتنة، وإن كان في الأصل هو من قبيل المسائل السائغة التي ليست محلاً للتدخل السلطاني.

وإذا كان من المشروع ترك المندوبات مراعاة لمصلحة التأليف ودفع الفتنة[1]، فترك قول سائغ مراعاة لمثل هذه المصلحة أولىٰ.

الصورة الخامسة: أن يلزم بالحكم القضائي بناءً علىٰ مذهب فقهي معتبر، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ المنع من ذلك، وعدم جواز أن يلزم بمذهب معين[2]، غير أن كلام الفقهاء هنا متعلق بالقاضي المجتهد، وأما القاضي المقلد فلا يقال بمنعه من الإلزام بمذهب معين[3].

وبناءً علىٰ هذه المسألة وقع الخلاف المعاصر في حكم التقنين القضائي المعاصر[4].

ما معنىٰ رفع الخلاف في هذه القاعدة؟

فرفع الخلاف هنا له معنيان:

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ١/ ٢٠٥، أحكام القرآن، لابن العربي ٤/ ٣٦٩ - ٣٧٠، شرح مسند الشافعي، للرافعي ٢/ ٣٤٨، الفتاوىٰ الكبرىٰ ٢/ ١٦٦، و ٢/ ٣٥١.

(٢) هو مذهب الشافعية والحنابلة، وقول عند الحنفية والمالكية، انظر: الحاوي الكبير ١٦/ ٢٥، روضة الطالبين ١١/ ١٢٠، المغني ١٠/ ٩٣، كشاف القناع ٦/ ٢٩٢، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٧/ ٣٩١، حاشية الدسوقي ٤/ ١٣٠، فتح القدير، لابن الهمام ٧/ ٢٥٧.

(٣) انظر أقوال العلماء في هذا المعنىٰ في: الصياغة الفقهية، لهيثم الرومي ٤٢٢ - ٤٢٣.

(٤) انظر في اتجاهات هذا الخلاف، وأدلة الفريقين: الصياغة الفقهية، للرومي ٤٣٥ - ٤٥٥، تقنين الأحكام القضائية، للفايز ٥٧ - ٩٨، النوازل التشريعية، للميمان ٨٩ - ١٣٣.

المعنىٰ الأول: المعنىٰ القضائي، بأن تكون خصومة في قضية معينة فيحكم القاضي فيها برأي فقهي، فيلزم اعتبار حكمه، ولا ينفذ ولا يصح إلا ما حكم به القاضي.

المعنىٰ الثاني: المعنىٰ الأوسع من ذلك، وهو الإلزام برأي فقهي أو منعه لمصلحة معتبرة.

والمقصود علىٰ كلا المعنيين هو الالتزام بأحد الآراء الفقهية السائغة لوجود مصلحة شرعية عامة تفرض هذا الأمر، وأما الخلاف فهو باقٍ لم يرتفع، ولهذا فعمل هذه القاعدة متعلق بالمجال العملي الذي يحتاج إليه، فالقاضي إذا حكم بين خصمين رفع الخلاف بينهما في هذه القضية التي يتخاصمون بها، لا أن الخلاف كله قد ارتفع.

حدود الإلزام الذي يرفع الخلاف:

هذه القاعدة تعمل في مساحة محددة مما يدخلها حكم القاضي، وحكمه: (إنما يؤثر إذا أنشأه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لأجل مصلحة دنيوية)[1].

ويمكن أن نصوغها في العبارة التالية:

الخلاف السائغ، الذي له تعلق بالشأن العام، ووجدت مصلحة شرعية في الإلزام به، في الجانب العملي، بناءً علىٰ اجتهاد معتبر.

١ - الخلاف السائغ:

وهو الخلاف المحتمل الذي لا يخالف نصّاً لا معارض له أو إجماعاً.

وبناءً عليه، فالأحكام القطعية من الشريعة لا يجوز مخالفتها، وكذا الخلاف غير السائغ فلا يجوز العمل به، فضلاً أن يكون رافعاً للخلاف.

---

(١) الفروق ٤/ ٤٩.

وذلك أن حكم الحاكم إذا خالف نصاً أو إجماعاً فإنه ينقض، قال الثوري: (إذا قضىٰ القاضي بخلاف كتاب الله أو سنة نبي الله أو شيء مجتمع عليه فإن القاضي بعده يردُّه، فإن كان شيئاً برأي الناس لم يرده ويحمل ذلك ما تحمل)[١]. ويقول الشافعي: (من اجتهد من الحكام، ثم رأىٰ أن اجتهاده خطأ، أو ورد ذلك علىٰ قاض غيره، فما كان من ذلك خطأ خالف كتاباً، أوسنة، أو إجماعاً، أو شيئاً في معنىٰ هذا رده، لا يسعه غير ذلك، وإن كان مما يحتمل ما ذهب إليه ويحتمل غيره، لم يرده)[٢].

وهي محل اتفاق أهل العلم، يقول ابن عبد البر:

(وأجمع العلماء أن الجور البين، والخطأ الواضح المخالف للإجماع والسنة الثابتة المشهورة التي لا معارض لها، مردود علىٰ كل من قضىٰ به)[٣].

يقول القرافي موضحاً حدود عمل هذه القاعدة:

(وقولي: في مسألة اجتهادية، احتراز من مواقع الإجماع، فإن الحكم هنالك ثابت بالإجماع فيتعذر فيه الإنشاء لتعيُّنه وثبوته إجماعاً، وقولي: تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني علىٰ المدرك الضعيف فإنه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه إذا حكم بالفتوىٰ المبنية علىٰ المدرك)[٤].

وأما الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة، والأحكام القطعية، ومحال الإجماع فهي أمور ثابتة، فسلطة ولي الأمر في هذه المساحة هي أن يقوم

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق ٨/ ١٠٠٨ برقم (١٥٢٩٨).

(٢) أحكام القرآن ٤٠٨.

(٣) التمهيد ٩/ ٩١. كما حكىٰ عدد من العلماء الإجماع علىٰ نقض ما يخالف النص أو الإجماع، انظر: الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ٨٢، مجموع الفتاوىٰ ٣١/ ٣٩، و ٢٧/ ٣٠٢، الفقيه والمتفقه ٢/ ١٢٤، إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٤/ ٢٠٣، ولتفصيل أكثر في حدود هذا النقض، وخلاف العلماء في تفصيله، انظر: بحث نقض الاجتهاد، لوليد الودعان، موقع شبكة الألوكة.

(٤) الفروق ٤/ ٥١، وانظر: القواعد الكبرىٰ ٢/ ٢٧٣.

بحراسة الدين وتنفيذ أحكامه، والإلزام بمقتضىٰ أحكام الشرع، ببيان هذه الأحكام، والمحافظة عليها وتنفيذها[١].

٢- الذي له تعلقٌ بالشأن العام:

فهو خلاف ارتبط بشأن عام مما تدخله السياسة الشرعية، وأما إن كان أمراً خاصاً فليس هذا من مجال عمل السياسة الشرعية.

ومن ذلك العبادات، فهي ليست في الأصل مجالاً لأن يرفع الحاكم الخلاف فيها[٢].

ومن الأمثلة في ذلك: الإذن لصلاة الجمعة، فقد وقع خلاف بين العلماء في حكم أن يشترط الحاكم أن لا تقام إلا بإذنه، فذكر القرافي أنه ليس له ذلك، إلا إن حصلت فتنة ومشاقة فيمنع من مخالفته لأجل ذلك، لكنه ليس من باب رفع الحاكم للخلاف[٣]، وخالفه ابن الشاط فجعلها من باب هذه القاعدة[٤].

وذلك: (أنه محل اجتهاد، فإذا نهج السلطان فيها منهجاً فلا يخالف، ويجب اتباعه كالحاكم إذا حكم بقضية فيها اختلاف بين العلماء فإن حكمه ماضٍ غير مردود)[٥].

وذكر الجويني أن العبادات ترتبط بنظر الإمام إذا كانت شعاراً ظاهراً.

وهي علىٰ نوعين:

الأول: ما كان يرتبط به عدد كبير وجمع غفير كالجُمَع والأعياد، فليس إذْن الإمام شرطاً فيها، ولكن لا يغفل الإمام عنها، لأن الاجتماع الكثير مظنة الوقوع في أمور محذورة.

---

(١) انظر: سلطة ولي الأمر في الأحكام الاجتهادية ١/ ٣١٣ - ٣٢٢.

(٢) انظر: الفروق ٤/ ٤٨، وانظر الخلاف في ذلك: إلزام ولي الأمر وأثره في المسائل الخلافية، لعبد الله المزروع ٦٢ - ٦٥.

(٣) انظر: الفروق ٤/ ٤٩.

(٤) انظر: الفروق ٤/ ٤٩، وانظر: شرح الزرقاني علىٰ مختصر خليل ٢/ ١١٠.

(٥) مواهب الجليل ٢/ ١٧٤.

الثاني: ما لا يجمع الجماعات كالأذان والجماعات غير الجمعة، فيلزمهم الإمام في حال تعطيلهم لهذا الشعار.

وأما ما لم يكن شعاراً من العبادات البدنية فلا يتطرق له الإمام، إلا إذا رفعت إليه قضية معيَّنة كشخص ترك الصلاة بلا عذر فيعاقبه[1].

ولما ذكر بعض الشافعية أن للحاكم أن يأمرهم بصلاة الجمعة علىٰ مذهبه قبل الزوال أو بعده انتقده الشرواني وقال:

(فإنهم صرحوا بأنه لا يجوز للإمام أن يدعو الناس إلىٰ مذهبه، وأن يتعرض بأوقات صلوات الناس، وبأنه إنما يجب امتثال أمر الإمام باطناً إذا أمر بمستحب أو مباح فيه مصلحة عامة؛ فكيف يجب باطناً امتثال أمره بتقديم الجمعة علىٰ وقت الظهر أو تأخيرها عنه)[2].

فـ (الحاصل أن حكم الحاكم لا يدخل العبادات إلا تبعاً)[3].

ويقول ابن فرحون:

(من تصرفات الحكام الفتاوىٰ في العبادات وغيرها من تحريم الأبضاع، وإباحة الانتفاع بطهارة المياه ونجاسة الأعيان فليس ذلك بحكم، بل لمن لا يعتقد ذلك أن يفتي بخلاف ما أفتىٰ به الحاكم والإمام الأعظم، وكذلك إذا أمر بمعروف ونهىٰ عن منكر هو يعتقده منكراً أو معروفاً، فلمن لا يعتقد ذلك أن لا يفعل مثل فعلهم، إلا أن يدعوه الإمام للإنكار، وتكون مخالفته شقاقاً، فتجب الطاعة لذلك، وأما الحاكم فلا يساعد علىٰ ما نعتقد نحن خلاف ما هو عليه، إلا أن تخشىٰ فتنة ينهىٰ الشرع عن المسامحة فيه)[4].

---

(١) انظر: الغياثي ٣٣٨ - ٣٤٠.

(٢) حاشية الشرواني ٢/ ٤١٩ - ٤٢٠

(٣) حاشية العدوي علىٰ شرح الخرشي ٢/ ٧٥.

(٤) تبصرة الحكام ١/ ١٠٥ - ١٠٦، وانظر: الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ١٨٤، الأحكام السلطانية، للماوردي ٣٥٦ - ٣٥٧، الأحكام السلطانية، للفراء ٢٨٨.

فالفقهاء يختلفون في تفاصيل كثيرة من شروط العبادات وأركانها وواجباتها وسننها، فليس للحاكم أن يفرض علىٰ الناس قولاً فقهياً يسعهم العمل بغيره، وهذا في الأصل، إلا أن ثَمَّ حالات تحتمل دخول السياسة الشرعية في العبادات عند الفقهاء أو بعضهم، ويمكن أن نذكر لها ثلاث حالات:

١- إذا ترتب وجود مصلحة عامة مرتبطة بوقت العبادة أو مكانها أو هيئة الاجتماع لها، فتكون السياسة مرتبطة بهذا الأمر.

٢- إذا أمر الحاكم بفعل مندوب؛ فهل يؤثر هذا في حكمه؟ وسيأتي بحثه وخلاف العلماء فيه في مبحث التطبيقات.

٣- إذا أمر صاحب الولاية (أو المحتسب) بالأمور الاجتهادية، علىٰ القول بأن ذلك له[1].

وأما الأحكام الشرعية المتفق عليها فليست من هذا الباب، لأن الإلزام بها متعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- ووجدت مصلحة شرعية في الإلزام به:

وذلك أن تصرف الحاكم منوط بالمصلحة، فلا بد من وجود مصلحة معتبرة تقتضي مثل هذا الإلزام.

٤- في الجانب العملي:

فالإلزام متعلق بما له مصلحة في الشأن العام، وهذا يخص الجانب العملي،

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٣٥١، الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ ٢٨٧ - ٢٨٨، القواعد الكبرىٰ ٢/ ٢٧٣، ومثلها إذا أمره بأن يأمر بما يراه الإمام معروفاً أو ينهىٰ عما يراه منكراً، ويدعوه للإنكار ويخشىٰ من الشقاق فتجب الطاعة لذلك، انظر: الأحكام ١٨٤، تبصرة الحكام ١/ ١٠٦، وقد لا تدخل هذه الصورة، لأن الطاعة متعلقة بدفع الفتنة والمفسدة الأعظم، لا في أصل الحكم.

وأما الشأن العلمي المتعلق بالرأي الذي يختاره الشخص اجتهاداً أو تقليداً فلا يرتفع، ولا يمنع منه، إذ لا مصلحة من المنع منه.

ولهذا ما زال علماء الإسلام من عصر الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في المسائل العلمية، ويتجادلون، ويرد بعضهم علىٰ بعض، ونشأت من ذلك مدارس فقهية، ولم يكن أحد يلزم كافة الناس بقوله.

ومن هذا القصة المشهورة لطلب أبي جعفر المنصور من الإمام مالك أن يلزم الناس بالموطأ، فقال مالك: (يا أمير المؤمنين! لا تفعل، فإن الناس قد سيقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم)[(١)].

يقول الجويني بعد أن ذكر واجب الإمام في رد البدع عن الدين:

(فأما اختلاف العلماء في فروع الشريعة ومسالك التحري والاجتهاد والتآخي من طريق الظنون فعليه درج السلف الصالحون، وانقرض صحب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة عن أدلة الشريعة، وهو منَّة من الله تعالىٰ ونعمة، وقد قال رسول الله ﷺ: اختلاف أمتي رحمة، فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه علىٰ مذهبهم، ولا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم)[(٢)].

٥- بناءً علىٰ اجتهاد شرعي معتبر من مجتهد أو مقلد لهم:

وهذا شرط في كل التصرفات المصلحية في السياسة الشرعية، وشرط في الإفتاء

---

(١) انظر: الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، لابن عبد البر ٤١، كما عرض عليه المهدي العرض ذاته، انظر: الانتقاء ٤٠.

(٢) الغياثي ٣٣٢ - ٣٣٣، وانظر: الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية، للمناوي ٦٧.

والقضاء، فيمكن أن يستغنىٰ عن ذكره لأنه شرط في كل اجتهاد، ولا يخص هذه القضية وحدها.

إلا أن ذكره هنا مهمٌّ للتحرز عن التصورات الذهنية التي قد ترد علىٰ عقل الإنسان بسبب عدم إدراكه لطبيعة الاجتهاد الشرعي.

فرفع الخلاف لا يتصور فيه أن يلزم الحاكم بترك أمر واجب، حتىٰ ولو كان مختلفاً فيه، كما يستدل بعض جهال عصرنا من أن منع النقاب سائغ علىٰ اعتبار أنه إلزام من الحاكم يرفع الخلاف، وهذا جهل، لأن هذا واجب شرعي، حتىٰ من لا يرىٰ وجوبه فهو يراه مشروعاً، فلا يتصور أن يقال إن رفع الخلاف يأتي علىٰ مثل هذه المساحات فيسوغ منع الصلاة جماعةً مثلاً من باب رفع الخلاف!

ولا حتىٰ بفرض ترك أمر مشروع مستحب، لأن المستحبات يحث علىٰ فعلها لا أن يمنع منها، إلا إذا كان المنع تبعاً ليس مقصوداً وإنما لأجل دفع فتنة أو ضرر عام، فيفرض العمل بمستحب معيَّن يؤول في النهاية إلىٰ منع العمل بمستحب عند آخرين، وذلك كما سبق من التمثيل بمسألة الجهر بالبسملة في صلاة الجماعة، فيسوغ مثل هذا، لأن الأمر ليس لمنع المستحب ابتداءً، وإنما فرض لعمل مستحب معين، فهو إلزام بعمل مستحب وليس منعاً للمستحب ابتداءً.

وكذا لا يفرض علىٰ الناس أمراً محرَّماً من باب رفع الخلاف، فإذا كان فيه خلاف فيسع أن يكون من قبيل المسائل المختلف فيها المتروكة لاختيار الناس، لا أن يفرض عليهم فعل الحرام بدعوىٰ رفع الخلاف! إلا إن كان إلزاماً بأمر مباح سائغ لمصلحة شرعية معتبرة، فيترتب عليها تبعاً أن يلزم بها الجميع حتىٰ من كان يرىٰ أنها محرمة، فلم يفرض عليهم فعل الحرام ابتداءً، وإنما الذي فرض قول معتبر، فالتزامه به ليس من قبيل فعل المحرم.

وأما الإلزام ابتداءً بترك مستحبات أو فعل محرمات فلا يتصور أصلاً أن يكون له مسوغ مصلحي معتبر، فهو خارج هذه القاعدة، لأنه إلزام بفساد وليس من قبيل الاستصلاح في شيء.

وهل من شرط رفع الخلاف أن يكون الحاكم مجتهداً؟

وذلك أن الفقهاء يشترطون في القاضي والإمام أن يكون مجتهداً في الأحكام الشرعية[1]. وهذا يثير إشكالاً في تعليق العمل بهذه القاعدة مع مَسِيس الحاجة إليها، وعظم تحقيقها للمصلحة، ولدفع هذا الإشكال اشترط بعض العلماء إن لم يكن مجتهداً أن يكون مقلداً للمجتهدين[2].

وهذا الشرط قد يكون مقصوده حفظ هذه القاعدة من التوظيف السيئ، وهو حسن، لكنه مشكل، لأن التوظيف السيئ قد يأتي مع وجوده[3].

والأقرب أن هذه القاعدة ليست من قبيل الامتياز للحكم، فيقال لا يستحق هذه المزية إلا من اجتمعت له صفات معينة، بل هو تدبير لازم لأجل تحقيق مصالح الناس، فلو ألغي العمل بها لتعطلت مصالح كثيرة، فالأَولىٰ أن تراعىٰ شروط صحة العمل بها، بما يضمن تحقيقها للمصلحة المعتبرة، لا الشخص القائم بها، فإذا تحققت المصلحة الشرعية المعتبرة فقد حصل المقصود، فلا يلغىٰ بسبب وجود إشكال في الوسيلة التي يراد بها حفظ المقصود.

---

(١) اشترط جمهور الفقهاء في القاضي أن يكون مجتهداً، وخالف في ذلك الحنفية وبعض المالكية، انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٦/ ٣٥٧، البحر الرائق ٦/ ٤٣٣، تبصرة الحكام ١/ ٢١، مواهب الجليل ٨/ ٦٧، روضة الطالبين ٨/ ٨٢، الإنصاف ١١/ ١٧٧، المحلىٰ ٩/ ٣٦٣. وكذلك اشترطه اكثرهم في الإمام، وحكاه بعضهم إجماعـًا، انظر: غياث الأمم ٨٤، تمهيد الأوائل ٤٧٣، وذهب بعضهم لعدم اشتراطه كما في الفصل، لابن حزم ٥/ ١١، والشوكاني وصديق خان، كما في إكليل الكرامة ١١٣.

(٢) انظر: نظرية الإباحة عند الفقهاء والأصوليين، لمحمد سلام مدكور ٣٤١.

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام ١/ ٢٢٢-٢٢٣.

وهذه قاعدة مهمة حتىٰ في الحالات الاستثنائية التي لا يوجد فيها إمام شرعي، كما في حالات الهرج والفتن، أو في مثل الأقليات المسلمة التي تعيش في غير بلاد المسلمين حيث يمكن أن يتفق الناس فيها علىٰ أي جهة اعتبارية ليكون لها سلطة رفع الخلاف في المسائل المصلحية العامة.

الأغلاط في العمل بقاعدة رفع الحاكم للخلاف:

وقد ابتلي شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بمن أساء العمل بهذه القاعدة، حيث ناله الأذىٰ والضرر من قضاة عصره، وكانوا يستندون في ذلك إلىٰ العمل بمثل هذه القاعدة، وهو ما دفعه إلىٰ إطالة القول في هذه المسألة في عددٍ من كتبه[1].

ويمكن أن نستخرج من نقد ابن تيمية لهم: وقوعهم في خمسة أغلاط في التعامل مع هذه القاعدة:

١- مخالفة الحكم الشرعي، والإلزام بما يخالف الشرع:

ويمثل الشيخ لذلك، بقوله: (مثل أن يحكم بأن السفر إلىٰ غير المساجد الثلاثة مشروع ومستحب يثاب فاعله، وأن من قال إنه لا يستحب يؤذىٰ ويعاقب أو يحبس، فهذا كله باطل بإجماع المسلمين، لا يحل لمن عرف دين الإسلام أن يتبعه، ولا لولي أمر أن ينفذه)[2].

٢- الإلزام بالمسائل العلمية الاجتهادية في غير مجال السياسة الشرعية:

فلا يلزم الحاكم بمذهب أو مسألة خلافية بلا سبب: (كالمسائل التي تقع يتنازع فيها أهل المذاهب لا يقول أحد إنه يجب علىٰ صاحب مذهب أن يتبع

---

(١) انظر: المواضع التالية من مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٥٧-٣٨٨، و ٢٧/ ٢٩٠- ٣١١، و٣٠/ ٧٩-٨١، و٣/ ٢٣٤-٢٧٦، وفي التسعينية ١/ ١٤٩-١٥٢، و١/ ١٧٥-١٨٦، ومنهاج السنة ٥/ ١٣٢، وجامع الفصول، المجموعة الأولىٰ ٢٣٦-٢٤٣.

(٢) مجموع الفتاوىٰ٣٥/ ٣٧٨، وانظر: التسعينية ١/ ١٨٠.

مذهب غيره لكونه حاكماً، فإن هذا ينقلب، فقد يصير الآخر حاكماً فيحكم بأن قوله هو الصواب، فهذا لا يمكن أن يكون كل واحد من القولين المتضادين يلزم جميع المسلمين اتباعه)[1].

و (سئل عمَّن ولي أمراً من أمور المسلمين ومذهبه لا يجيز شركة الأبدان فهل يجوز له منع الناس؟ فأجاب: ليس له منع الناس من مثل ذلك ولا من نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد، وليس معه بالمنع نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع، ولا ما هو في معنىٰ ذلك)[2].

ولذلك يقر الناس علىٰ مذاهبهم: (وأن يقر الناس علىٰ ما هم عليه كما يقرهم علىٰ مذاهبهم العملية، فأما إذا كانت البدعة ظاهرة تعرف العامة أنها مخالفة للشريعة كبدعة الخوارج والرافضة والقدرية والجهمية فهذه علىٰ السلطان إنكارها، لأن علمها عام، كما عليه الإنكار علىٰ من يستحل الفواحش والخمر وترك الصلاة ونحو ذلك)[3].

وهذه القاعدة محصورة في مجالها: (وأما باليد والقهر فليس له أن يحكم إلا في المعيَّنة التي يتحاكم فيها إليه، مثل ميت وقد تنازع ورثته في قسم تركته فيقسمها بينهم إذا تحاكموا إليه، وإذا حكم هنا بأحد قولي العلماء ألزم الخصم بحكمه)[4].

٣- الاحتجاج بالحكم القضائي دون الأدلة والحجج الشرعية:

(فهذه الأمور الكلية ليس لحاكم من الحكام كائناً من كان ولو كان من الصحابة أن يحكم فيها بقوله علىٰ من نازعه في قوله، فيقول: ألزمته أن لا يفعل ولا يفتي إلا بالقول الذي يوافق لمذهبي، بل الحكم في هذه المسائل لله ورسوله،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٧٩ - ٣٨٠.
(٢) مجموع الفتاوىٰ ٣٠/ ٧٩.
(٣) مجموع الفتاوىٰ ٣/ ٢٣٩.
(٤) مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٦٠.

والحاكم واحد من المسلمين، فإن كان عنده علم تكلم بما عنده وإذا كان عند منازعه علم تكلم به فإن ظهر الحق في ذلك وعرف حكم الله ورسوله وجب علىٰ الجميع اتباع حكم الله ورسوله، وإن خفي ذلك أقر كلًّ واحد علىٰ قوله، أقر قائل هذا القول علىٰ مذهبه وقائل هذا القول علىٰ مذهبه، ولم يكن لأحدهما أن يمنع الآخر إلا بلسان العلم والحجة والبيان فيقول ما عنده من العلم)[1].

(وولي الأمر إن عرف ما جاء به الكتاب والسنة حكم بين الناس به، وإن لم يكن يعرفه وأمكنه أن يعلم ما يقول هذا وما يقول هذا حتىٰ يعرف الحق حكم به، وإن لم يمكنه لا هذا ولا هذا ترك المسلمين علىٰ ما هم عليه، كلٌّ يعبد الله علىٰ حسب اجتهاده، وليس له أن يلزم أحداً بقبول قول غيره وإن كان حاكمًا)[2].

٤- المعاقبة علىٰ المسائل السائغة، وفي غير السائغة قبل إقامة الحجة:

(فليس كل مسألة فيها نزاع إذا أقام أحد الفريقين الحجة علىٰ صواب قوله مما يسيغ له عقوبة مخالفه، بل عامة المسائل التي تنازعت فيها الأمة لا يجوز لأحد الفريقين المتنازعين أن يعاقب الآخر علىٰ ترك اتباع قوله)[3].

بل حتىٰ إن كان مما يجب اعتقاده فلا يسوغ العقوبة قبل إقامة الحجة:

(إن القول الذي قالوه إن لم يكن حقـًا يجب اعتقاده لم يجب الإلزام به، وإن كان حقـًا يجب اعتقاده فلا بد من بيان دلالته، فإن العقوبة لا تجوز قبل إقامة الحجة

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٦٠.

(٢) مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٨٧، وانظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٧/ ٢٩٩ - ٣٠٠، مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٧٤ - ٣٧٥، ٣٥/ ٣٨٢ - ٣٨٣، و ٣٥/ ٣٨٧، التسعينية ١/ ١٨١، و ١/ ١٥١، جامع الفصول، المجموعة الأولىٰ، ٢٤٠.

(٣) التسعينية ١/ ١٨٤، وانظر: ١/ ١٧٧، و ١/ ١٨١، وانظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٧/ ٣٠٧ - ٣٠٨، و ٢٧/ ٣١١.

بإجماع المسلمين، فإن كان القول مما أظهره الرسول وبينه فقد قامت الحجة ببيان رسوله، وإن لم يكن ذلك فلا بد من بيان حجته وإظهارها التي يجب موافقتها ويحرم مخالفتها)[١].

٥- التعرض لهذه المسائل ممن ليس مؤهلاً لها:

وذلك أن الإلزام مبني علىٰ معرفة حكم الشريعة في المسائل والأقضية، وإدراك محال الإجماع والخلاف، فإذا كان الشخص غير مؤهل لذلك فلن يكون قادراً علىٰ إصابة الحق فيه[٢].

(فإذا كان القول الذي قد حكموا به لم يقل به أحد من أئمة المسلمين ولا هو مذهب أئمتهم الذين ينتسبون إليهم، ولا قاله أحد من الصحابة والتابعين؛ ولا فيه آية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بل قولهم يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأئمة؛ فكيف يحل مع هذا أن يلزم علماء المسلمين باتباع هذا القول وينفذ فيه هذا الحكم المخالف للكتاب والسنة والإجماع؟)[٣].

---

(١) التسعينية ١/ ١٨٣، وانظر: ٣٥/ ٣٨٢ - ٣٨٣، ٣٥/ ٣٧٨ - ٣٧٩.

(٢) كثر انتقاد ابن تيمية لهم بالقصور في ذلك، ومخالفة أقوال مذاهبهم الفقهية، ومخالفة الإجماع، ومخالفة أحكام القضاء المعتبرة، انظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ٥٩، و ٢٧/ ٣/ ٢٥٣ - ٢٥٤، ٣/ ٢٥٨، ٣/ ٢٦٧ - ٢٦٩، التسعينية ١/ ١٨٤ - ١٨٥.

(٣) مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٣٨٠ - ٣٨١.

القاعدة الثالثة

تصرف الحاكم منوط بالمصلحة

من القواعد الأساسية في السياسة الشرعية أنَّ تصرف الحاكم منوط بالمصلحة، وهو أصل شرعي لكل صاحب ولاية كبرت أو صغرت؛ أن تصرفه في هذه الولاية يجب أن يكون متعلقاً بالمصلحة، لأنه يتعلق بشأن غيره فيجب أن يكون ناصحاً معه.

الأصول الشرعية على هذه القاعدة:

دل على هذه القاعدة عدة أصول شرعية، من أهمها:

الأصل الأول: ما جاء في حكم اليتامى.

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٣٤].

وقوله سبحانه: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٦].

وقوله: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

وهذه الآيات في الشخص الذي يلي مال يتيم واحد فيجب عليه أن لا يتصرف في ماله إلا بالأحسن، وإذا كان هذا في حق من ولي حق شخص واحد فقط؛ فكيف بمن ولي حق أمة كاملة فيها أيتام كثر، مع غيرهم.

ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (إني أنزلت نفسي من مال الله تعالىٰ بمنزلة ولي اليتيم، إن احتجت أخذت منه فإذا أيسرت رددته فإن استغنيت استعففت)[1].

ومنه أخذ العلماء جعل الحاكم كولي اليتيم، أو كما قال الشافعي: (منزلة الوالي من رعيته بمنزلة والي مال اليتيم)[2]، وهذا من التشديد علىٰ حفظ حقوق الرعية.

فـ (كل من ولي أمراً لا يتصرف فيه إلا بالتي هي أحسن)[3].

الأصل الثاني: ما جاء في التشديد علىٰ أمر الولاية، والتحذير من طلبها، وما فيها من مسؤولية.

فقد وردت نصوص عدة تبين خطورة الولايات في الإسلام:

فهي مسؤولية أمام الله، كما روىٰ عبد الله بن عمر، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته)[4].

وجاء التشديد في أمرها؛ فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: (إنكم ستحرصون علىٰ الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة وبئست الفاطمة)[5].

ولعظم شأن مسؤوليتها جاء النهي عن طلبها؛ فعن عبد الرحمن بن سمرة، قال: قال النبي ﷺ: (يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وُكِلْت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أُعِنْت عليها)[6].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣٢٩١٤) والبيهقي في السنن الكبرىٰ ٦/ ٧، وابن سعد في الطبقات الكبرىٰ ٣/ ٢٧٦.

(٢) الأم ٥/ ٣٥١.

(٣) الذخيرة ٦/ ٢٢٣، وانظر: القواعد الكبرىٰ ٢/ ١٥٨، السياسة الشرعية٢٠، المنثور في القواعد ١/ ٣٠٩.

(٤) أخرجه البخاري (٢٤٠٩)، ومسلم (١٨٢٩).

(٥) أخرجه البخاري (٧١٤٨)

(٦) أخرجه البخاري (٦٦٢٢)، ومسلم (١٦٥٢).

ونهىٰ النبي ﷺ بعض الصحابة عن التأمُّر مطلقـاً، كما روىٰ أبو ذر أن رسول الله ﷺ، قال: (يا أبا ذر، إني أراك ضعيفـاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمَّرَن علىٰ اثنين، ولا تولَّيَن مال يتيم)(١).

وهذا التأكيد الشرعي علىٰ عظم الولاية يوجب القيام بحقها، ومراعاة أمانتها، والاجتهاد في استبراء الذمة فيها، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بالقيام عليها بالأصلح، فهي ليست شأنـاً خاصـاً يفعل فيه الوالي ما يشاء، بل هي أمانة يجب الاجتهاد في القيام بواجباتها، فالولايات من أعظم الأمانات التي يجب القيام بحقها، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

يقول أبو يوسف: (إن الراعي مسؤول عن رعيته فلا بد له من أن يتعهد رعيته بكل ما ينفعهم الله به ويقربه إليه؛ فإن من ابتلي بالرعية فقد ابتلي بأمر عظيم)(٢).

الأصل الثالث: التحذير من غش الرعية.

فعن الحسن البصري قال: عاد عبيدُ الله بن زياد معقلَ بن يسار رضي الله عنه في مرضه الذي مات فيه، فقال معقل: إني محدثك حديثـاً سمعته من رسول الله ﷺ، لو علمت أن لي حياة ما حدثتك، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة)(٣).

ومن لا يتصرف في الرعية بالأصلح لهم فهو غاش لهم، فيدل علىٰ وجوب التصرف بالمصلحة.

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٢٦)
(٢) الخراج ١٣٢.
(٣) أخرجه مسلم (١٤٢).

وقد جاء عن النبي ﷺ ذكر نوع من أنواع هذا الغش الذي ينافي التصرف بالمصلحة، فقال ﷺ: (من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضىٰ لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين)[١].

وفي المعنىٰ نفسه يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (من ولي من أمر المسلمين شيئًا فولىٰ رجلاً لمودة أو قرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين)[٢].

الأصل الرابع: ما جاء من النصح لله ورسوله، وللمسلمين.

كما في حديث تميم الداري أن النبي ﷺ، قال: (الدين النصيحة. قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[٣].

ومن لم يقم بالأصلح فلم يحقق هذه النصيحة الواجبة عليه.

ما معنىٰ كون التصرفات منوطة بالمصلحة؟

شرح العلماء معنىٰ هذه القاعدة، فقال ابن نجيم: (إذا كان فعل الإمام مبنيـًا علىٰ المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعـًا إلا إذا وافقه)[٤].

ويقول الطبري في معنىٰ أولي الأمر:

(وأولىٰ الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: هم الأمراء والولاة لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعةً، وللمسلمين مصلحة)[٥].

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١٢١٦)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ ١٠/ ٢٠١، والحاكم في المستدرك ٤/ ١٠٤.

(٢) انظر: السياسة الشرعية ٨.

(٣) أخرجه مسلم (٥٥).

(٤) الأشباه والنظائر ١٠٦.

(٥) تفسير الطبري ٨/ ٥٠٢.

ويقول العز بن عبد السلام:

(وإنما تنصب الولاة في كل ولاية عامة أو خاصة للقيام بجلب مصالح المولىٰ عليه وبدرء المفاسد عنه)[١].

تطبيقات هذه القاعدة:

ذكر الفقهاء فروعــاً كثيرة من إعمال هذه القاعدة، ومن ذلك:

- لا يجوز أن ينصب لإمامة الناس في الصلاة من كان فاسقــاً، وإن صححنا الصلاة خلفه، لأنها مكروهة، وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس علىٰ فعل المكروه[٢].

- لا يصح عفو السلطان عن قاتل مَن لا ولي له؛ وإنما له القصاص أو الصلح[٣].

- لا يجوز له أن يقدم في مال بيت المال غير الأحوج علىٰ الأحوج[٤].

- كذلك لا يجوز للقاضي أن يهب أموال الوقف وأموال الصغير، لأن تصرفه فيها يجب أن يكون مقيداً بمصلحتهما أيضــاً[٥].

ما حكم فعل الأصلح؟

إذا تقرر أن هذه القاعدة تقوم علىٰ مراعاة المصلحة، وفعل الأصلح، فإن الواجب هو فعل الأصلح، ولا يكفي مجرد فعل المصلحة.

---

(١) القواعد الكبرىٰ ١/ ١٠٥، وانظر: ١/ ١٧١.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي ١٢١.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم ١٠٥، الأشباه والنظائر، للسيوطي ١٢١.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر ١٢١.

(٥) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٥٢.

قال القرافي:

(ومقتضىٰ هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه، ولا مصلحة، لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن، وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة)[1].

ويقول العز بن عبد السلام:

(يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولىٰ عليه درءاً للضرر والفساد، وجلباً للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم علىٰ الصلاح مع القدرة علىٰ الأصلح إلا أن يؤدي إلىٰ مشقة شديدة)[2].

وقال ابن تيمية:

(وقد أجمع المسلمون علىٰ معنىٰ هذا، فإن وصي اليتيم، وناظر الوقف، ووكيل الرجل في ماله عليه أن يتصرف له بالأصلح فالأصلح، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٤٣]، ولم يقل إلا بالتي هي حسنة)[3].

(قال ابن عبد السلام:وإذا جاز هذا لأمير الجيش فلأن يجوز لأمير المؤمنين أولىٰ، ولا يجوز اتباع الهوىٰ في شيء من ذلك، ولا اتباع الصالح وترك الأصلح)[4].

---

(١) الفروق ٤/ ٣٩، وانظر: الفروق ٢/ ١٦٢، والذخيرة ٦/ ٢٢٣، ونقل عدد من المالكية ما ذكره القرافي، انظر: التاج والإكليل ٦/ ٤٠١، شرح ميارة علىٰ تحفة الحكام ٢/ ٤٠، المعيار المعرب ٧/ ١٩-٢٠.

(٢) القواعد الكبرىٰ ٢/ ١٥٨، وانظر: ١/ ١١٤.

(٣) السياسة الشرعية ٢٠.

(٤) تبصرة الحكام ٢/ ٤٦٩.

وهذا هو قول عامة الفقهاء[1].

أثر هذه القاعدة في السياسة الشرعية:

وهذه القاعدة عظيمة التأثير، يترتب عليها في السياسة الشرعية عدة آثار، من أبرزها:

الأثر الأول: أن مراعاة المصلحة من الواجبات الشرعية.

فالعمل بالمصلحة هو من المعروف الذي جاءت الشريعة باعتباره، وتركه مخالف للشريعة ومعصية لله ورسوله.

ومنه يحصل التكامل في التشريع الإسلامي بين الطاعة بالمعروف، والتصرف وَفْقَ المصلحة، فهما قاعدتان متكاملتان، فالأحكام الصادرة عن الإمام يجب أن تكون محققة لمصلحة الناس، ويجب علىٰ الناس أن يحققوا هذه المصلحة بالطاعة والامتثال، فلو اختل أحد الطرفين فلم يتصرف الحاكم بالمصلحة، أو تصرف علىٰ وفقها ولم يجد طاعة فيها ضاعت حقوق الناس، واختلت المصالح، وعمت المفاسد.

---

(١) انظر: التاج والإكليل ٦/ ٤٠١، شرح ميارة علىٰ تحفة الحكام ٢/ ٤٠، المعيار المعرب ٧/ ١٩-٢٠، روضة الطالبين ١٠/٤٦، و ١٠/ ٣٣٤، أسنىٰ المطالب ٤/ ٢٢٤، نهاية المحتاج ٨/ ١٠٧، الفروع ١٠/ ٢٥٧، و ١٠/ ٢٩٦، الإنصاف ٤/ ١٣٢، و ٤/ ١٩١، غاية المنتهىٰ ١/ ٤٠٦، كشف المخدرات ٢/ ٨١٨، وذهب بعض الحنابلة إلىٰ أنه يستحب أن يختار الأصلح في مسألة التخيير في الأسرىٰ. انظر: الفروع ١٠/ ٢٥٧، الإنصاف ٤/ ١٣٢، وقد تعقبه المرداوي فقال: إن أراد أنه يثاب عليه فمسلم. وإن أراد: أنه يجوز له أن يختار غير الأصلح، وكان فيه ضرر. فهذا لا يقوله أحد، كما ذكر بعض الشافعية وجهاً في المذهب بأن الواجب هو عدم المفسدة، انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي١/ ٣١٠، كما ذكر المالكية في تخيير الإمام في عقوبة المحارب أنه يندب أن يختار الأصلح، فإن اختار غيره أجزأ مع الكراهة، انظر: الشرح الكبير علىٰ مختصر خليل، مع حاشية الدسوقي ٤/ ٣٥٠.

الأثر الثاني: المنع من تأثير الأهواء أو المصالح الشخصية.

فأي حكم يربط باختيار الحاكم، أو ترجيحه، فهو مبني علىٰ المصلحة العامة للناس، ولا يعتبر في ذلك أي أهواء أو مصالح شخصية.

يقول الجويني:

(ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم، فعل من يتشهىٰ ويتمنىٰ، ولكنه يبني أموره كلها، دقها وجلها، عقدها وحلها علىٰ وجه الرأي والصواب في كل باب)[1].

ويقول ابن دقيق العيد:

(ونظر الإمام مقيد بالمصلحة، لا علىٰ أن يكون بحسب التشهي، وحيث يقال: إن النظر للإمام، إنما يعني هذا، أعني: أن يفعل ما تقتضيه المصلحة، لا أن يفعل علىٰ حسب التشهي)[2].

وقال القرافي:

(والإمام يتحتم في حقه ما أدت المصلحة إليه، لا أن ها هنا إباحة البتة، ولا أنه يحكم في التعازير بهواه وإرادته كيف خطر له، وله أن يُعرِض عما شاء، ويقبل منها ما شاء، هذا فسوق وخلاف الإجماع)[3].

الأثر الثالث: ضرورة الاجتهاد.

فالواجب هو فعل الأصلح، ولا يكفي مجرد المصلحة، ولا يمكن معرفة الأصلح إلا ببذل الاجتهاد، واستفراغ الوسع في النصح للمسلمين، والرعاية

---

(١) الغياثي ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) إحكام الأحكام شرح أحاديث سيد الأنام ٤/ ٤٠٦.

(٣) الفروق ٤/ ١٨٢، وانظر الفروق ٤/ ٩٥.

لحقوقهم، فمعرفة الأصلح مبنية علىٰ العلم به، وهذا لا يكفي فيه مجرد النية الصالحة، بل لا بد معه من اجتهاد يكشف عن وجود هذا الأصلح.

يقول تقي الدين السبكي:

(وليس ما فوض إلىٰ الأئمة ليأمروا فيه بشهوتهم أو ببادئ الرأي أو بتقليد ما ينتهي إليهم والسماع من كل أحد، وإنما فوض إليهم ليجتهدوا ويفعلوا ما فيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح، وإخلاص الناس وحمل الناس علىٰ المنهج القويم والصراط المستقيم)[1].

الأثر الرابع: أهمية الاستفادة من الخبرات والتجارب في تقدير المصالح.

فالاجتهاد في المصلحة يفرض ضرورة الاستشارة، والاستفادة من المتخصصين، والانتفاع بالخبرات والتجارب السابقة التي تكشف عما هو أصلح.

الأثر الخامس: ضرورة اعتبار المصالح العامة.

فالاجتهاد في العمل بالمصلحة لا يعني الاجتهاد في آحاد القضايا وَفْقَ المصلحة؛ بل يقتضي أيضاً أن ما كان من الأمور المصلحية العامة الظاهرة، فيجب العناية بها، وهذا يوسع النظر السياسي الشرعي إلىٰ ضرورة مراعاة ما اعتبر من المصالح العامة الكلية بحكم التجربة أو الخبرة.

وبناءً علىٰ ما سبق، فالمصلحة مفهوم ظاهر ومحدد المعالم، ولئن دخلت النسبية والاحتمال علىٰ كثيرٍ من تطبيقاته إلا أن هذا لا يعني أنه مفهوم عائم غير منضبط، بل من المصالح ما هو قطعي لا يحتمل الخلاف، ومنها ما يحتمل خلافاً في دائرة معينة مع وجود مساحة قطعية منه، كما أن إدراك المصالح له طرق

---

(١) فتاوىٰ السبكي ١/ ١٨٥.

وأسباب ظاهرة، والتأكيد علىٰ هذا المعنىٰ مهم هنا، لأن بعض الناس يتوهم أن تعليق أي حكم بالمصلحة يعني أن يكون مسوغًا لأي اختيار شخصي محض.

أثر قاعدة المصلحة في السياسة الشرعية:

هذه قاعدة مركزية كبرىٰ في السياسة الشرعية، وأثرها واسع جداً، ويمكن أن توظف هذه القاعدة في مجالات كثيرة، ولأهميتها يأتي ذكرها، والاستدلال عليها، أو الاستناد إليها عند كثير من العلماء، بل هي من الموضوعات الأساسية عند من كتبوا في السياسة.

ولأهمية هذه القاعدة في النظر السياسي اعتمد عليها ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية في بناء تصور في كيفية تولية الأصلح في الولايات.

فلم يكتفِ الشيخ بتقرير وجوب الأصلح في الولايات، بل أخذ يجري هذه القاعدة مع ملاحظة المتغيرات الكثيرة.

قرر أولاً استناداً إلىٰ قاعدة المصلحة: وجوب تولية الأصلح في الولايات: (فيجب علىٰ ولي الأمر أن يولي علىٰ كل عمل من أعمال المسلمين، أصلح من يجده لذلك العمل)[١].

ومن يوليهم الإمام فـ (علىٰ كل واحد من هؤلاء، أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده)[٢].

ثم دخل من خلال هذه القاعدة إلىٰ الأسباب غير الشرعية للاختيار فقال: (فإن عدل عن الأحق الأصلح إلىٰ غيره: لأجل قرابة بينهما، أو ولاء عتاقة أو صداقة، أو مرافقة في بلد أو مذهب أو طريقة، أو جنس: كالعربية، والفارسية، والتركية،

---

(١) السياسة الشرعية ١٥.

(٢) السياسة الشرعية ١٦.

والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما: فقد خان الله ورسوله والمؤمنين)[١].

قرر بعده أن الأصلح هو بحسب الممكن، فإن لم يتيسر فعليه أن يختار الأمثل فالأمثل: (فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو أصلح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذه للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل المقسطين عند الله؛ وإن اختل بعض الأمور بسبب من غيره، إذا لم يمكن إلا ذلك)[٢].

ثم غاص في معنى الأصلح فذكر أنه ليس له معيار ثابت في كل ولاية، بل الأصلح في كل ولاية بحسبها، فـ (القوة في كل ولاية بحسبها؛ فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال: من رمي وطعن وضرب وركوب، وكرٍّ، وفرٍّ، ونحو ذلك)[٣].

(والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام)[٤].

وسلط نظره أيضاً في حال الوالي، فهو مَن جمع ركني السياسة الشرعية القوة والأمانة، غير أن اجتماع هاتين الصفتين قد لا يكون بالدرجة نفسها، فقد يكون

---

(١) السياسة الشرعية ١٧.

(٢) السياسة الشرعية ٢٣، وانظر: القواعد الكبرى ١/ ١٠٥، و ١/ ١٧١.

(٣) السياسة الشرعية ٢٤، وفي تقرير معنى أن الأصلح لكل ولاية بحسبها، انظر: القواعد الكبرى، للعز بن عبد السلام ١/ ١٠٦ و ١٠٧، وما ذكره القرافي في الفروق ٢/ ١٥٧، و ٣/ ١٠٢، وفي الذخيرة ٢/ ٢٥٥ - ٢٥٦، مختصر الترمذي، للطوفي ٣/ ١٧٣.

(٤) السياسة الشرعية ٢٥.

أحدهما أصلح في صفة دون الأخرىٰ: (فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة: قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع -وإن كان فيه فجور- علىٰ الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً)[(١)].

(ويقدم في ولاية القضاء: الأعلم الأورع الأكفأ؛ فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع؛ قدم فيما قد يظهر حكمه، ويخاف فيه الهوىٰ: الأورع، وفيما يدق حكمه، ويخاف فيه الاشتباه: الأعلم)[(٢)].

وفصَّل من جهة أخرىٰ فقال: (ويقدمان [أي الأعلم والأورع] علىٰ الأكفأ، إن كان القاضي مؤيداً تأييداً تاماً من جهة والي الحرب، أو العامة. ويقدم الأكفأ إن كان القضاء يحتاج إلىٰ قوة وإعانة للقاضي، أكثر من حاجته إلىٰ مزيد العلم والورع)[(٣)].

بل في الولاية الواحدة، قد يكون الأمين أولىٰ بها من جهة، والقوي أولىٰ من جهة أخرىٰ: (وإذا كانت الحاجة في الولاية إلىٰ الأمانة أشد، قُدم الأمين، مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها، فلا بد فيه من قوة وأمانة)[(٤)].

وإذا لم يتيسر شخص واحد يقوم بهذه المهمة، فيمكن أن يضاف له آخر: (وهكذا في سائر الولايات إذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد؛ فلا بد من ترجيح الأصلح، أو تعدد المولىٰ، إذا لم تقع الكفاية بواحد تام)[(٥)].

---

(١) السياسة الشرعية ٢٧.

(٢) السياسة الشرعية ٣١.

(٣) السياسة الشرعية ٣٢.

(٤) السياسة الشرعية ٣١

(٥) السياسة الشرعية ٣١

فتلحظ أن ابن تيمية وظف هذه القاعدة في جزئية محددة ففتح بها أبعاداً واسعة:

- فرق فيها بين حال السعة والاختيار، وحال الضيق والضرورة.
- لاحظ في كل ولاية ما يراعىٰ فيها من مصلحة.
- ميز صلاح الأمانة والقوة في كل ولاية.
- راعىٰ حال كل ولاية في تقديم ما هو أصلح لها من الأمانة أو القوة.
- اجتهد في كيفية تكميل ما يعجز عنه من المصالح من خلال أدوات مصلحية أخرىٰ.

وهذا نموذج لسعة هذه القاعدة، وإمكانية توظيفها في مجالات اجتهادية واسعة إذا أحسن الشخص ذلك، وفي مثل عصرنا مجال واسع لهذا التوظيف الفقهي المميز.

المصلحة الشرعية والتخصصات المعاصرة:

تقدير المصالح قد يكون بيِّناً ظاهراً لكل أحد، أو يدرَك باجتهاد يسير، غير أن كثيراً من المصالح ليست كذلك، بل الوصول إلىٰ ما هو أصلح للناس يحتاج إلىٰ خبرة أو تخصص لا يمكن الوصول إليها إلا بالاستعانة بالخبراء فيها، وهذا يحتم ضرورة توظيف التخصصات المعاصرة في السعي لتحقيق المصلحة.

فتقدير المصالح في عصرنا أصبح أكثر تعقيداً في كثير من القضايا مما كان عليه سابقاً، فحتىٰ لو اجتهد الشخص وبذل ما يستطيع لتحقيق المصالح في الجوانب الحياتية فلن يصيب المصلحة، وسيكون مقصراً في القيام بالاجتهاد المصلحي المعتبر.

لأن الاجتهاد هو بذل الوسع في الوصول إلىٰ الحق، وهذا إنما يكون لمن ملك آلته، فالعامي غير العالم بأحكام الشريعة لا يكون مجتهداً بمجرد أن يبذل وسعه في النظر في الأحكام إلا بعد أن يستكمل الأهلية، وكذلك النظر المصلحي.

والعلاقة بين الفقيه والخبير علاقة وثيقة تكاملية، فالخبير في المسائل الفقهية يرجع إليه في أمرين أساسيين:

الأمر الأول: تقدير مناطات شرعية مؤثرة: كالضرورة، والحاجة، والمشقة، والضرر، واليسير، والتابع، والعرف.

الأمر الثاني: وصف وشرح الواقعة محل الحكم حتىٰ يتضح تصورها قبل الحكم.

وأما الفقيه فيختص بأمور لا علاقة للخبير بها، وهي:

١- بيان الحكم، وتحديد شروطه، وموانعه.

٢- ضابط ما يحقق فيه المناط، فمتىٰ تعتبر الحاجة أو الضرورة ومتىٰ لا تعتبر؟ وما ضابط كل واحدة منها؟

٣- التخريج، أو محددات الحكم، كمعرفة أن هذا بيع أو إجارة، أو أن هذا قتل عمد أو شبه عمد، فإن هذه أوصاف وأحكام فقهية.

٤- الموازنة بين الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد، وذلك أن هذا التعارض يفرض البحث عن المرجح الشرعي، وهذا نظر فقهي دقيق.

القاعدة الرابعة

مشروعية الموازنة بين المصالح والمفاسد

من سمات الشريعة وخصائصها أنها جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد، فكل ما يحقق مصلحة للناس في دينهم أو دنياهم ولا يترتب عليه مفسدة أعظم فقد جاءت الشريعة بإعماله، ويزيد اعتبار المصلحة قدراً في الشريعة بقدر أهمية هذه المصلحة ومكانتها، وهذه سمة حاكمة علىٰ كل الأحكام الشرعية، فهي إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، وإذا اختلطت المصلحة بالمفسدة جاءت الشريعة باعتبار الأغلب.

يقول ابن تيمية:

(والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ورجحت خير الخيرين بتفويت أدناهما)[١].

فـ (جميع الأحكام مرتبطة بالمصالح، وإن خفي علينا وجه المصلحة)[٢].

يقول أبو العباس القرطبي شارحـًا كيفية اعتبار المصالح في أحكام الشرع:

(الشرع يراعي المصالح، ويحكم لأجلها، ويسكت عن التعليل، ولمَّا تصفح العلماء ما وقع في الشريعة من هذا وجدوه كثيراً، بحيث حصل لهم منه أصل كلِّي وهو: أن الشارع مهما حكم فإنما يحكم لمصلحة، ثم قد يجدون في كلام الشارع ما يدلُّ عليها، وقد لا يجدون، فيسبرون أوصاف المحل الذي يحكم فيه الشرع حتىٰ يتبيَّن لهم الوصف الذي يمكن أن يعتبره الشرع بالمناسبة، أو لصلاحيَّته لها،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٣٠/ ١٣٦، وانظر: مجموع الفتاوىٰ ٣٠/ ١٩٣.

(٢) التوضيح في شرح التنقيح ١/ ٢٥٠، وانظر: مختصر الترمذي ٤/ ٥٤٠.

فيقولون: الشرع يحكم بالمصلحة، والمصلحة لا تعدو أوصاف المحل، وليس في أوصافه ما يصلح للاعتبار إلا هذا، فتعيَّن)[1].

ومن اعتبار المصالح في الشريعة: أن الأحكام الشرعية تتفاوت بحسب تفاوتها في المصلحة، فالواجبات أعظم مصلحة من المندوبات، والمحرمات أعظم مفسدة من المكروهات، كما أن المحرمات نفسها تتفاوت بين صغائر وكبائر بحسب المفاسد المرتبة عليها.

يقول الشاطبي:

(الأوامر والنواهي في التأكيد ليست علىٰ رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التَّركي؛ وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك)[2].

ويقول العز بن عبد السلام:

(المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلىٰ رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور؛ فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة، وكذلك الأنقص فالأنقص، ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلىٰ أن تنتهي إلىٰ مفسدة لو نقصت لوقعنا في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهي الرتبة الثانية. ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلىٰ أن تنتهي إلىٰ مفسدة لو فاتت لانتهينا إلىٰ أعلىٰ مفاسد المكروهات، وهي الضرب الثاني من رتب المفاسد. ولا تزال مفاسد المكروهات تتناقص إلىٰ أن تنتهي إلىٰ حدٍّ لو زال لوقعنا في المباح)[3].

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٥/ ٣٧٩.

(٢) الموافقات ٣/ ٥٣٦.

(٣) القواعد الكبرىٰ ١/ ٧٨، وانظر: القواعد الكبرىٰ ١/ ٧٧، و ١/ ٤١ - ٤٢.

ويقول القرافي:

(فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة، حتىٰ يكون أدنىٰ رتب المصالح والندب يترتب عليه الثواب، ثم تترقىٰ المصلحة والندب وتعظم رتبته حتىٰ يكون أعلىٰ رتب المندوبات، تليه أدنىٰ رتب الواجبات، وأدنىٰ رتب المفاسد يترتب عليها أدنىٰ رتب المكروهات، ثم تترقىٰ المفاسد والكراهة في العظم حتىٰ يكون أعلىٰ رتب المكروهات يليه أدنىٰ المحرمات)[1].

ويقول الطوفي:

(فيه تنبيه علىٰ أن تفاوت المدح والذم والثواب والعقاب تابع لتفاوت الطاعات والمعاصي في إفضائها إلىٰ المصالح والمفاسد)[2].

فهذه القاعدة من الأدوات المؤثرة في السياسة الشرعية، وهي تقتضي أن يجتهد كل صاحب ولاية من الولاية العظمىٰ فما دونها في جلب أقصىٰ ما يمكن من مصالح، ودفع أقصىٰ ما يمكن من مفاسد، فالنظر والعمل يجب أن يكون في تحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم.

وهذا النظر المصلحي في السياسة الشرعية له مستويان:

المستوىٰ الأول: الاجتهاد المصلحي ابتداءً، في حال عدم التعارض بين المصالح والمفاسد، وعدم تزاحم المفاسد في محلٍّ واحد، وذلك بأن تجلب المصالح كلها، وتدفع المفاسد كلها.

---

(١) الفروق ٢/ ١٤٨، وانظر: تنقيح الفصول ٤٥١.

(٢) مختصر الترمذي ٢/ ٣٨٨، وانظر في المعنىٰ نفسه: مختصر الترمذي ١/ ١٠٧، و ٢/ ٩٥، وانظر في تفاوت الأحكام لتفاوت المصالح: قاعدة درء المفاسد أولىٰ من جلب المصالح، لمحمد أمين سهيلي ٩٥ - ٩٦.

وهذا هو المشروع في حال الاختيار، أن يسعىٰ في جلب كل المصالح بحسب أهميتها، وأن تدفع كل المفاسد بحسب أهميتها، ولا يثير هذا الأمر أي إشكال.

المستوىٰ الثاني: الاجتهاد المصلحي في حال التعارض، وذلك إذا تزاحمت المصالح والمفاسد في محلٍ واحد، فلم يمكن الأخذ بالمصلحة إلا بعد ارتكاب المفسدة، ولا درء المفسدة إلًا بعد ترك المصلحة، فهنا يقع إشكال في كيفية الموازنة بين هذه المصالح والمفاسد، هل نغلِّب جانب المصلحة فنقبلها ولو جاءت بالمفاسد التابعة لها؟ أم نغلِّب جانب دفع المفسدة فندفعها ولو ترك بسببها المصالح؟

فنحن بحاجة إلىٰ معرفة المرجح للأخذ بالمصلحة الراجحة ولو بمفسدة مرجوحة، أو ترك المصلحة المرجوحة لوجود مفسدة راجحة، فلا بد من مستندات خارجية.

هنا تأتي القاعدة الشرعية المعروفة: ارتكاب أدنىٰ المفسدتين لدفع أعلاهما، أو فعل المصلحة الراجحة وجلب المفسدة الراجحة.

وهذه القاعدة يكثر الاستدلال بها عند الحكم في مسائل التعارض بين المصالح والمفاسد، وكأنها دليل علىٰ الحكم، بينما هي في الحقيقة نتيجة تابعة للاجتهاد وليست هي الأصل، بمعنىٰ أن الحكم مبني علىٰ أدلة أخرىٰ، يعرف من خلالها أن هذه مفسدة راجحة أو مرجوحة، فإذا علم أن هذه المفسدة هي المرجوحة تركت، فالقاعدة هي نتيجة تابعة للاجتهاد المعتبر، وأثر له.

يوضح ابن دقيق العيد دقة هذا المبحث، وبعض الصعوبات المتعلقة فيقول:

(من القواعد الكلية عند تعارض المصالح والمفاسد، وعدم إمكان الجمع في التحصيل والرفع، ترجيح أعلىٰ المصلحتين وترك أخفهما، ودفع أعظم المفسدتين واحتمال أخفهما، لكن من ذلك ما يظهر فيه الترجيح؛ إما بالنظر إلىٰ المصالح والمفاسد الدنيوية علىٰ ما تقتضيه العادة والوجود، وإما بالنظر إلىٰ القواعد الشرعية التي تقتضي الترجيح لأحد الأمرين علىٰ الآخر، ثم من ذلك ما يظهر ويستقل الفهم

به، ومنه ما يخفىٰ ولا يعلم إلا من جهة تقديم الشرع أحد الأمرين علىٰ الآخر، والسبب في ذلك: أن معرفة أعداد المصالح والمفاسد، ومقاديرها، والترجيح بين المقادير، لا يستقل العقل به، بل قد يرد الترجيح في الشرع لأحد الأمرين علىٰ الآخر مع شعور النفس بالتساوي ظاهراً)[١].

ويقول العز بن عبد السلام بعد أن بيَّن أن معظم المصالح والمفاسد واضحة لا تخفىٰ:

(وإنما طال النزاع وكثر الخلاف فيما خفي من المصالح أو من المفاسد، والناس مختلفون في إدراكهما وفي إدراك راجحهما ومتساويهما، علىٰ اختلاف فطنهم وقرائحهم)[٢].

ولهذا فالترجيح بمطلق المصالح لا يمكن، بل لا بد أن يستند إلىٰ النظر في الرتبة الشرعية، والمصلحة الأصلية[٣].

وقد قرر العلماء عدة قواعد معينة للترجيح، منها:

القاعدة الأولىٰ: الترجيح بقوة المسألة وأهميتها:

وذلك بأن ينظر في أهمية المسألة في وزن الشارع، فيقدم الأقوىٰ علىٰ ما هو دون عند التعارض.

وميزان القوة يمكن أن يعرف بواسطة ثلاث طرائق:

الطريقة الأولىٰ: الحكم الشرعي للمسألة، فيقدم الواجب علىٰ المندوب، والمندوب علىٰ المباح، والمحرم علىٰ المكروه، والمكروه علىٰ المباح، وفرض العين علىٰ فرض الكفاية، وهكذا.

---

(١) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، لابن دقيق ٢/ ٤٩٧ – ٤٩٨.
(٢) القواعد الكبرىٰ ٢/ ١٩٤، وانظر: القواعد الكبرىٰ ١/ ٣٠، و ١/ ٨٠.
(٣) انظر: النكت في المختلف، لابن السمعاني ٢/ ١١١–١١٢.

غير أن هذه الطريقة لا تصلح مع كل المسائل كتعارض الواجب مع المحرم.

الطريقة الثانية: قوة الثبوت، هل هو قطعي أم ظني.

الطريقة الثالثة: رتبة المسألة من حيث عناية الشارع بها، وهي التي تقسم عادة إلىٰ ثلاث مراتب شهيرة:

الضروريات: وضابطها المحكم هي المصالح التي (لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا علىٰ استقامة بل علىٰ فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرىٰ فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)[١].

الحاجيات: وهي المصالح الـ (مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلىٰ الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل علىٰ المكلفين علىٰ الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة)[٢].

التحسينيات، وهي :(الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)[٣].

ولبعض الفقهاء طريقة أخرىٰ في التمييز بين هذه الرتب الثلاث، تقوم علىٰ أن هذا التفاوت متعلق بالوسائل لا بالمقصد نفسه، فالطعام - مثلاً - له حدٌّ ضروري مما يحفظ النفس من الهلاك، وحدٌّ حاجيٌّ مما فيه توسع، ثم التوسع أكثر في التحسيني، وهكذا يقال مثله في السكن وبقية المقاصد[٤].

---

(١) الموافقات ٢/ ١٧ - ١٨.

(٢) الموافقات ٢/ ٢١.

(٣) الموافقات ٢/ ٢٢.

(٤) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، لجمال عطية ٥١ - ٥٤.

وفي معنىً قريبٍ من هذا يقول العز بن عبد السلام: (فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلىٰ الضروراتِ والحاجات والتتمات والتكملات؛ فالضرورات: كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلا المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات)[1].

فهنا يقدم الضروري علىٰ الحاجي، والحاجي علىٰ التحسيني، (وهذه الرتب يظهر أثرها عند تعارض الأقيسة، فيقدم الضروري علىٰ الحاجي، والحاجي علىٰ التتمة)[2].

وهذه الدرجة - أعني التقديم بحسب وزن المسألة وأهميتها - من أكثر الأدوات المهمة تأثيراً في باب الترجيح، من جهتين:

الجهة الأولىٰ: الانضباط النسبي؛ فهي قواعد ظاهرة في التمييز بين المسائل، يمكن من خلالها - غالبًا - معرفة كون المسألة من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، ومعرفة درجتها من مرتبة الضرورة أو الحاجية أو التحسينية.

وإنما قلنا الانضباط النسبي، لأن بعض هذه المرجحات ليست منضبطة بدقة، وذلك كالتقسيم الثلاثي للضروري والحاجي والتحسيني، فثَمَّ مجال واسع للاجتهاد والاختلاف في حدود ما يدخل في كل واحدة من هذه الكليات.

الجهة الثانية: من جهة الأثر، فهي قاعدة مؤثرة في الترجيح، فيمكن الاعتماد عليها في تقديم الضروري علىٰ الحاجي والحاجي علىٰ التحسيني، والواجب علىٰ المندوب، والمحرم علىٰ المباح، وهكذا.

---

(١) القواعد الكبرىٰ ٢/ ١٢٣.

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي ٣٩٣، وانظر: التقرير والتحبير، لابن أمير حاج ٣/ ٢٣١.

القاعدة الثانية: الترجيح بالنوع الكلي الذي تنتمي إليه.

وذلك أن استقراء الشريعة أثبت أن الشريعة جاءت بحفظ خمس كليات أساسية، وهي الدين والنفس والعقل والعرض والمال[1].

فإذا حصل تعارض بين مسألتين فإننا يمكن أن نستفيد من كون المسألة من النوع الذي جاءت الشريعة بمزيد اهتمام له فنقدمه علىٰ النوع الذي هو أقل من ذلك، لكن هذا شريطة أن تكون المسألتان في درجة واحدة من الأهمية، بمعنىٰ أن كليهما ضروري أو حاجي أو تحسيني، فهنا يقدَّم ضروري الدين علىٰ ضروري النفس، وحاجي العقل علىٰ حاجي المال، وهكذا.

فالترجيح هنا مؤثر لكنه ليس كقاعدة مطردة يقدم فيها حفظ النفس مطلقاً علىٰ حفظ ما دونه؛ إنما هو مرجح، ويمكن أن يقال: إنه يقدم في حال عدم المرجحات الأخرىٰ التي هي أقوىٰ منها، وهذا مما يعقد الاجتهاد المصلحي عند التعارض، وأن معرفة ما هو أولىٰ بالتقديم يتطلب اجتهاداً وتأهيلاً أعظم من الاجتهاد في الأحكام التي لا ينظر فيها إلىٰ التعارض.

فمن العوامل المؤثرة مثلاً في معادلة الترتيب:

١- الجهاد في سبيل الله:

فحفظ ضروري النفس مقدَّم علىٰ ما ليس ضرورياً من حفظ الدين، ولهذا يسوغ

---

(١) الطريقة المشهورة عند العلماء هي تسمية هذه الكليات بالضرورات الخمس، لأن الشرائع كلها جاءت باعتبارها، وهو إما أن يكون أصلاً ضرورياً، أو تابعاً مكملاً للضروري، ويجعل الحاجي والتحسيني ولو تعلق بواحدة من هذه الخمس خارج الضروري، انظر: المستصفىٰ ١/ ٤١٧، الأحكام، للآمدي ٣/ ٢٧٤، البحر المحيط ٧/ ٢٦٦، المحصول ٥/ ١٦٠، وهذه الطريقة مشكلة من جهة أن فيها تداخلاً، فالضرورات تأتي قسيمة للحاجيات والتحسينيات، وفي الوقت نفسه هذه الضرورات الخمس يأتي في داخلها حاجيات وتحسينيات، انظر: إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة ٤١٨ - ٤٢٠.

أكل الميتة دفعـاً لضرر النفس، بينما نجد من أحكام الشريعة مشروعية الجهاد ولو لم يكن من قبيل الضروري في حفظ الدين، كما لو أراد الإثخان في الكفار الحربيين فيشرع ولو ذهبت نفسه، وذلك بسبب وجود عامل مؤثر وهو الجهاد.

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

فلو صال أحد علىٰ حرمة المسلم فيجب عليه أن يدافع عن حرمته ولو خشي فوات نفسه، مع أن حفظ النفس مقدم علىٰ حفظ العرض، وذلك لوجود عامل مؤثر وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما قد يسوغ للمرأة أن تمكِّن من نفسها إذا خشيت القتل تقديماً لحفظ نفسها، فكان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أثر ظاهر في ميزان الترجيح.

٣- دفع الصائل:

فلو صال أحد علىٰ مال أو نفس أو عرض فإنه يسوغ الدفع عن ذلك بالأخف ولو أدىٰ إلىٰ إتلاف نفس الصائل، فقدم حفظ المال علىٰ حفظ النفس، بسبب وجود عامل مؤثر هنا، فالمصلحتان لم تعودا مجرد مصلحة حفظ نفس أو حفظ مال، بل نفس معتدية، ونفس معصومة، فلا يتساويان.

٤- القدرة والإمكان:

فإذا كان الشخص عاجزاً عن القيام بالواجب الشرعي فهذا يؤثر علىٰ تقديم التعارض، فيجب علىٰ المسلمين الدفاع عن أراضيهم ضد الكفار المحتلين، لكن لو كانوا عاجزين عن ذلك ولم يكن في مقدورهم القتال، فيسوغ لهم تقديم حفظ النفس حيئنذٍ[1]؛ ليس لأن حفظ النفس مقدم علىٰ حفظ الدين، فقد سبق أن حفظ

---

(١) يقول الكيا الهراسي: (ولا نعلم خلافاً في أن الكفار أو قطاع الطريق، إذا قصدوا بلدة ضعيفة لا طاقة لأهلها بالقاصدين، فلهم أن يتنحوا من بين أيديهم، وإن كانت الآجال المقدرة لا تزيد ولا تنقص). أحكام القرآن ١/ ٢٢٠.

الدين مقدَّم ومن أمثلته الجهاد في سبيل الله؛ وإنما السبب هنا دخول عامل العجز وعدم القدرة الذي أثر في ترتيب المسألة ووزنها.

٥- وقوع المكلف في معصية توجب إنقاص حقه:

وذلك مثل إكراه المعتدي علىٰ الحق حتىٰ يقر ويزيل اعتداءه، مع أن هذا فيه تقديم حفظ المال ولو تحسينياً علىٰ حفظ النفس.

ومن ذلك العقوبات علىٰ الجرائم، فوجود جناية قد يؤدي إلىٰ عقوبة القتل أو القطع أو الجلد مما فيه إذهاب للنفس أو لبعض منافعها الكبرىٰ، بسبب ارتكاب جناية أنقصت من حقه.

٦- إمكان التدارك:

فالمصلحة التي يمكن تداركها تختلف عن المصلحة التي لا يمكن تداركها، فلو خشي علىٰ مال ولو يسير وهو في الصلاة فإنه يسوغ له قطع الصلاة[(١)].

ويمكن أن لا نذكر هذا العامل الأخير، لأن المقصود التعارض، وهنا لا تعارض لأنه يمكن أن يجمع بين المصلحتين.

٧- تقديم حق الآدمي علىٰ حق الله، لأن حق الله قائم علىٰ المسامحة:

ومن أمثلته تقديم حق القصاص علىٰ حد الردة[(٢)].

ولو كان حق الله في الأصل أعظم، لكن دخل هنا وصف آخر مؤثر.

فهذه نماذج لقواعد شرعية مؤثرة في ميزان التقديم والتأخير بين المسائل، بما يعني أن تقديم هذه الكليات ليس مطرداً، وإنما هي مرجح في حال التساوي، أو عدم وجود مرجحات أقوىٰ منها، فيأتي حينئذ الترجيح بنوع المصلحة الذي تنتمي إليه

---

(١) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٢٣١.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٢١.

المسألة، وهو كما ترىٰ مستوىٰ اجتهاد عالٍ جداً بخلاف ما يظن كثير من الناس.

وإذا أضفنا لذلك اختلاف العلماء في الترتيب بين هذه المصالح الخمسة زادت صعوبة البحث أكثر.

فقد تباينت مسالك العلماء في التقديم بين هذه الكليات إلىٰ مسلكين:

المسلك الأول: العد من دون ترتيب، وذلك بأن يعددها من دون أن ينص علىٰ التقديم أو التفضيل، وهي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال[١].

أو يذكر: النفس والمال والنسب والدين والعقل[٢].

أو: الدين والعقل والنفس والنسب والمال[٣].

المسلك الثاني: الترتيب.

وقد اختلفوا في كيفية ذلك، إلىٰ آراء كثيرة، منها:

الرأي الأول: حفظ الدين، ثم النفس، ثم النسب، ثم العقل، ثم المال[٤].

الرأي الثاني: حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال[٥].

الرأي الثالث: علىٰ تقديم الدين علىٰ بقية الخمسة[٦].

---

(١) انظر: المستصفىٰ ١/ ٤١٧، تشنيف المسامع، للزركشي ٣/ ١٥.

(٢) انظر: المحصول، للرازي ٥/ ١٦٠.

(٣) انظر: مختصر الروضة، للطوفي ٢٠٤، الإحكام في اختصار أصول الأحكام لابن اللحام ٣٤٩.

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٤/ ٢٧٦ - ٢٧٧، نهاية السول، للإسنوي ٣٩١، تيسير الوصول إلىٰ منهاج الأصول، لابن إمام الكاملية ٦/ ٢٦٤، التقرير والتحبير، لابن أمير حاج ٣/ ٢٣١.

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي ٧/ ٣٣٧٩، التوضيح في شرح التنقيح، لحلولو ٣/ ١٩٤.

(٦) نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي ٩/ ٣٧٨٢، التقرير والتحبير ٣/ ٢٣١، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٤٩.

الرأي الرابع: تأخير الدين عن بقية الخمسة[1].

وغير ذلك من الآراء[2].

وإذا استحضرنا هذا الاختلاف زادت إشكالية الاعتماد عليها عند الترجيح، وصعوبته. وذلك أن كثيراً من الناس يظن أن هذه قاعدة سهلة جداً، بسبب أنه يحفظ لكل تعارض مثالاً فيحسب أنه متيسر! والحق أن هذه الأمثلة لم تؤخذ من القاعدة، وإنما عُرفَت سلفـًا بأدلة أخرىٰ، ثم ذكرها الفقهاء مثالاً علىٰ القاعدة، فحين يأتي شخص فيريد أن يستعمل هذه القاعدة كمرجح مستمر في كل ما يرد عليه من المسائل أو أكثرها فإنه سيقع في أخطاء ظاهرة.

القاعدة الثالثة: الترجيح بالشمول.

والمراد بذلك: هل هي عامة أم خاصة، كلية أم جزئية؟

فالمصلحة العامة مقدمة علىٰ المصلحة الخاصة، والمصلحة الكلية مقدمة علىٰ المصلحة الجزئية.

القاعدة الرابعة: الترجيح بقوة الوقوع.

فالمصلحة التي هي محققة الوقوع، مقدمة علىٰ المصلحة ظنية الوقوع.

القاعدة الخامسة: المصلحة الأصلية مقدمة علىٰ المصلحة التبعية، والأصلية علىٰ المكملة.

ويمكن التوسع في ذكر المرجحات، مثل الترجيح بتعلقها بالآخرة أو بالدنيا، وهذا لا يبدو مرجحـًا كافيـًا؛ فكون الوصف أخروي أو دنيوي لا يكفي، لأن أحكام

---

(١) نهاية السول، للإسنوي ٣٩١، التحبير شرح التحرير ٨/ ٤٢٤٩.

(٢) انظر في تفصيل الخلاف ومعرفة اتجاهات العلماء في الترتيب بين هذه الكليات: مقاصد الشريعة في السنة النبوية، لسعد الكبيسي ٦٥٥ – ٦٦٢، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، لجمال عطية ٢٨ – ٤٨، إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة، لعراك جبر شلال ٣٨٠ – ٣٨٥.

الدنيا مرتبطة بالآخرة، ولأن ما يضر بالآخرة من المعاصي لها عقوبات تعزيرية، فالتقسيم أصلاً غير منضبط.

خلاصة مهمة في قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة:

١ – هذه القواعد معيْنة علىٰ الترجيح، وليست قواعد مستقلة، أو أدلة ثابتة يستند إليها كما يستند إلىٰ أدلة الكتاب والسنة، أو العلل المؤثرة، أو الإجماع والقياس ونحو ذلك.

٢ – أن تعارض المصالح والمفاسد هو من قبيل التعارض بين الأحكام، فالعمل بميزان المصالح والمفاسد هو عمل بالنصوص جميعـًا، واجتهاد يسعىٰ لترجيح ما هو أرجح في ميزان الشرع.

٣– دقة ميزان دفع التعارض بين الأحكام، وأنه يتطلب موازين لترجيح خير الخيرين، ودفع شر الشرين، ومن خلال هذا الميزان يعرف الراجح والمرجوح من المفاسد؛ فالصواب ليس في تغليب المصالح دائمـًا، فيميل الشخص إلىٰ قبول ما فيه مصلحة ولو ارتبط بمفاسد من باب مراعاة المصلحة، ولا في تقديم درء المفاسد دائمـًا فيميل الشخص إلىٰ الابتعاد عما فيه مفسدة ولو تخلىٰ بسببه عن مفاسد؛ وإنما هو ميزان يرجح أحد الخيارين.

وهذا يقتضي أن العالم سيعمل عدة قواعد، وسيستند لأوجه نظر مختلفة تراعي طبيعة كل مسألة، ومن هذه القواعد ما سبق ذكره من مرجحات، وهي مختلفة من حيث التأثير والقوة.

وبه يعلم خطأ طريقة بعض الناس في كونه يلتزم في كل المسائل التي تختلط فيها المصالح والمفاسد أو في غالبها طريقة محددة تقوم علىٰ اختيار الأخذ بالمصلحة، أو درء المفسدة.

ولهذا ذكر بعض الفقهاء أن تقديم الأصلح أو دفع الأفسد إنما هو في الجملة، لا أنه عام في كل شيء[1].

فمعرفة الأرجح من المصالح أو المفاسد أمر دقيق، وليس متيسراً في كل بحث، فـ (قد يكون أعظم الضررين علىٰ سبيل الاحتمال مساوياً أو مقارباً لأخفهما علىٰ سبيل التحقيق، ومقادير المفاسد والمصالح وأعدادهما: أمر لا سبيل للبشر إلىٰ الاطلاع علىٰ حقائقه)[2].

٤- إذا لم يتيسر معرفة الأرجح من المصالح أو المفاسد فإن الواجب حينئذٍ هو التمسك بالأصل الذي دل عليه النص: (وإذا تعارضت المفاسد والمصالح، وجب تقديم أرجحها، ولا علم لنا بمقادير شيء منها، فنرجع إلىٰ النص)[3].

فيتمسك بالنص في هذه الواقعة ولا يتركه لمجرد دعوىٰ وجود مصالح أو مفاسد راجحة، بل لا بد من الدليل علىٰ رجحان هذه المصلحة أو تلك المفسدة.

٥- قد يمكن سلوك طريق الورع والتنزه في حال تعارض المصالح والمفاسد علىٰ سبيل الاستحباب والكمال، غير أن هذا لا يمكن في كل المسائل، فبعض صور التعارض تكون بين واجب ومحرم، فلا بد من ميزان في تقديم الأرجح، وهو الورع هنا، وليس الورع في الترك دائماً.

---

(١) انظر: الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ، لابن حجر الهيتمي ٣/ ٢٤.
(٢) إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد ٢/ ٢٦٥.
(٣) شرح الإلمام، لابن دقيق العيد ٤/ ٤٨٩.

القاعدة الخامسة

سلطة الإلزام بالولاية

من الأدوات الفقهية المهمة في السياسة الشرعية: الإلزام بالولاية، وذلك أن لصاحب الولاية علىٰ شخص أو جماعة سلطة إلزام مستمدة من الشريعة، وهذا الإلزام له أثر كبير في الأحكام، يقوىٰ بحسب طبيعة هذه الولاية؛ فمن الأمور المهمة في السياسة الشرعية العناية بفقه الولايات، وحدودها.

والمقصود بالولاية: هي سلطة شرعية يتمتع بها الشخص في إدارة شأن من الشؤون، وإلزام غيره به من فردٍ أو جماعة[1].

الولايات في الإسلام:

ويمكن أن نقسم الولايات في الشريعة الإسلامية إلىٰ نوعين أساسيين:

النوع الأول: ولاية عامة، تشمل رعاية شؤون عموم الناس، فلا تختص بالولاية علىٰ شخص معين.

النوع الثاني: ولاية خاصة، تختص بالولاية علىٰ شخص معين.

هدف الولايات:

وهذان النوعان من الولايات، وما يندرج تحتهما من ولايات، كلها تهدف إلىٰ تحقيق مصلحة الناس في دينهم ودنياهم.

---

(١) نظرية الولاية، لنزيه حماد ٨، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي٢٧.

يقول ابن تيمية: (فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخَلْق الذي متىٰ فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نَعِمُوا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم)[1].

ويقول:

(فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلىٰ الله وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا، وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس)[2].

النوع الأول: الولايات العامة:

وهي أنواع:

١ - الإمامة والرئاسة العظمىٰ:

وهي أعظم الولايات، وتتفرع منها بقية الولايات، وصلاحية الإمام واسعة في تدبير الشأن العام، ولهذا فالإلزام بهذه الولاية هو من أقوىٰ أدوات السياسة الشرعية.

ولعظم هذه الولاية وما تحققه من مصالح عظيمة للناس جاء الشرع بالثناء علىٰ الإمام العادل الذي يحفظ حقوق الناس، ويمنع المظالم عنهم؛ فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (سبعة يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل...)[3].

وقال عليه الصلاة والسلام: (إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا)[4].

---

(١) السياسة الشرعية ٣٧، وانظر: الطرق الحكمية ٢/ ٦٢٣.

(٢) السياسة الشرعية ١٩٦.

(٣) أخرجه البخاري (٦٦٠)، ومسلم (١٠٣١).

(٤) أخرجه مسلم (١٨٢٧).

ونحو هذه الآثار التي تستحث أصحاب الولايات - خصوصاً الولاية العظمىٰ - علىٰ تحقيق العدل، وتحذرهم من الظلم، لأن عدلهم يعظم أجره لما فيه من أثر ومصلحة كبيرة، وظلمهم يعظم أثره لما فيه من فساد عظيم[1].

قال العز بن عبد السلام:

(وأجمع المسلمون علىٰ أن الولايات من أفضل الطاعات، وأن الولاة المقسطين أعظم أجراً وأجلُّ قدراً من غيرهم لكثرة ما يجري علىٰ أيديهم من إقامة الحق ودرء الباطل، فإن أحدهم يقول الكلمة الواحدة فيدفع بها مائة ألف مظلمة فما دونها أو يجلب بها مائة ألف مصلحة فما دونها فيا له من كلام يسير وأجر عظيم.

وأما ولاة السوء وقضاة الجور فمن أعظم الناس وزراً وأحطهم درجة عند الله، لعموم ما يجري علىٰ أيديهم من جلب المفاسد العظام ودرء المصالح الجسام، وإن أحدهم ليقول الكلمة الواحدة فيأثم بها ألفٌ وأكثر علىٰ حسب عموم مفسدة تلك الكلمة، وعلىٰ حسب ما يدفعه بتلك الكلمة من مصالح المسلمين، فيا لها من صفقة خاسرة وتجارة بائرة!)[2].

ويقول: (وعلىٰ الجملة فالعادل من الأئمة والحكام أعظم أجراً من جميع الأنام بإجماع أهل الإسلام)[3].

---

(١) انظر في بيان فضل الإمام العدل والتحذير من الظلم: حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، للموصلي ٥٥ - ٦٦، إيضاح طرق الاستقامة، لابن المبرد ٨٤ - ٨٦، رسالة في الإمامة العظمىٰ، لميارة ١٣٢ - ١٣٥، سراج الملوك ١٥٩ - ١٨٠، الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية، للمناوي ١٠٩ - ١٤٠، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، لابن رضوان المالقي ٣٣ - ٤٣، النهج المسلوك في سياسة الملوك، للشيزري ٩٥ - ٩٩.

(٢) القواعد الكبرىٰ ١/ ١٩٨.

(٣) القواعد الكبرىٰ ١/ ١٩٩.

ويقول ابن تيمية:

(يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع)[١].

وقد ذكر العلماء لمن يتولىٰ هذه الإمامة العظمىٰ عدة شروط [٢]، ومن أهم هذه الشروط: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والذكورة، والعدالة، وغيرها[٣].

ويجب في هذا الشروط التمييز بين حالة الاختيار، وحالة الضرورة:

فأما في حالة الاختيار فيجب اجتماع هذه الشروط كاملة، بل يجب أن يتحقق ما هو أعظم من مجرد حصول الحد الأدنىٰ الذي يجعله مؤهلاً للولاية، بأن يكون أحق الناس وأفضلهم في ذلك، غير أن هذه الحالة لا تتحقق باستمرار، ولا تكون متيسرة في كل زمان ومكان، ولهذا لا بد من النظر في الأمر عندما لا يتيسر هذا، وهذه هي:

حالة الاضطرار، بأن لا يتيسر هذا إلا بفتنة واقتتال بين المسلمين، وذهاب لدماء المسلمين وأموالهم فهنا تأتي الشريعة بمراعاة مثل هذا، وأن لا يلتفت إلىٰ نقصان بعض الشروط في حال عدم الإمكان دفعاً للمفسدة الأعظم.

---

(١) السياسة الشرعية ١٩١.

(٢) انظر: الفصل في الملل والنحل ٥/ ٣٥٩، روضة الطالبين ٧/ ٢٦٢، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٣٨٨، تحرير الأحكام، لابن جماعة ١٦، مآثر الإنافة، للقلقشندي ٢٣ - ٢٦، رد المحتار علىٰ الدر المختار ٢/ ٢٨٠، الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ ٢٠، إيضاح طرق الاستقامة ٣٤ - ٣٦، الغياثي ٢٥٤ - ٢٦٤، بدائع السلك، لابن الأزرق ٧٢، ١٨٠، روضة القضاة وطريق النجاة ١/ ٦١ - ٦٦، رسالة في الإمامة العظمىٰ، لمحمد ميارة، ٩٦ - ٩٨، الأجوبة الحسان في الخليفة والسلطان، لعبد القادر الفاسي ١٤٦ - ١٥٠، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، للطرطوسي١١٥ - ١١٦، الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية ٨٩ - ٩٢، الولايات، للونشريسي ١٢٧ - ١٢٨، الفواكه الدواني ١/ ١٠٦، نهاية المحتاج ٧/ ٤٠٩ - ٤١٠.

(٣) انظر في الشروط مفصلة، وما فيها من خلاف، وأدلة: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي ٢٨٦ - ٣٠٤.

وبتحقيق هذا المعنىٰ المصلحي جاءت نصوص نبوية صحيحة تنهىٰ عن الخروج والقتال لأجل وقوع الحاكم في المظالم، ومن ذلك:

عن عوف بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة)(١).

وعن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: (ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا)(٢).

غير أن شرط الإسلام له استثناء خاص هنا، وذلك لخطورة هذا الشرط وأثره، ولهذا جاء استثناؤه في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه حين قال: (دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا علىٰ السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)(٣).

قال القاضي عياض: أجمع العلماء علىٰ أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وأنه لو طرأ عليه الكفر انعزل(٤).

---

(١) أخرجه مسلم (١٨٥٥).

(٢) أخرجه مسلم (١٨٥٤).

(٣) أخرجه البخاري (٧٢٠٢)، ومسلم (١٧٠٩).

(٤) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ١٢/ ٢٣٨، وانظر: فتح الباري ١٣/ ١٢٣

غير أن هذا مشروط بالقدرة والاستطاعة كبقية الواجبات، يقول ابن حجر: (ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها)[1].

فإن عجز المسلمون عن ذلك: (فإن وقع فهو تقليد سياسة لا ولاية، وإلزامه لهم من إطاعتهم لا من حكمه)[2].

فيبقىٰ هذا الحاكم صوريًا، وتمضىٰ الأحكام التي توافق العدل والمصلحة لما فيها من خير ومصلحة للناس، لا بسبب صدورها عنه.

واجبات صاحب الولاية:

ساق الماوردي في الأحكام السلطانية ما يجب علىٰ الإمام، فحصرها في عشرة واجبات أساسية، وهي:

١- حفظ الدين علىٰ الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة.

٢- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصومات عنهم.

٣- حماية البيضة والذب عن الحريم، ليأمن الناس في معاشهم.

٤- إقامة الحدود.

٥- تحصين الثغور.

٦- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة.

٧- جباية الفيء والصدقات.

٨- تقدير العطاء وما يستحق من بيت المال.

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٧.

(٢) حاشية قليوبي علىٰ شرح المحلي ٢/ ٤٩٧.

٩- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء.

١٠- أن يباشر بنفسه الأمور ويقوم بسياسة الرعية[١].

حقوق صاحب الولاية:

وللإمام حقوق علىٰ رعيته، ومن أهمها:

١-الطاعة في المعروف.

٢-الدعاء له.

٣-النصيحة.

٤-الإعانة علىٰ المعروف[٢].

تخريج منصب الولاية في الإمامة:

اعتنىٰ الباحثون المعاصرون بالنظر في تخريج عقد الإمامة، كتخريجها علىٰ الوكالة أو الإجارة، وانتقدوا التعبير عن الولاية بأنها نيابة عن الشرع، كما هو مقرر في كلام الفقهاء.

والحق أن هذا خلاف اصطلاحي غير مؤثر، فعقد الإمامة هو عقد ولاية خاص، ولا يصح تخريجه علىٰ عقد الوكالة الخاص أو الإجارة الخاص، وإنما هي وكالة

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية ٥١ - ٥٢، الغياثي ٣٢٨ و ٣٣٦ - ٣٤٣، تحرير الأحكام ٢١ - ٢٣، روضة القضاة ١/ ٦٨ - ٦٩، الجواهر المضية ٦٦ - ٧٣، و ١٥١ - ١٨٦، معيد النعم ومبيد النقم، للتاج السبكي ٢١ - ٢٤، نقد الطالب لزغل المناصب، لابن طولون ٢٧ - ٣٠، وفي تتابع العلماء علىٰ ذكر هذه الواجبات العشرة، انظر: إيضاح طرق الاستقامة ٦٨ - ٧٠، مآثر الإنافة ٣٥ - ٣٦، الشهب اللامعة في السياسة النافعة ٢٥.

(٢) انظر في حقوق الإمام: إيضاح طرق الاستقامة ١٤٠، مآثر الإنافة ٣٦، تحرير الأحكام ١٩ - ٢١، الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية ١٤١ - ١٥٠، روضة القضاة ١/ ٦٨ - ٦٩.

أو إجارة من نوع خاص، تؤخذ أحكامها من طبيعة هذا العقد، فلا ثمرة من تخريجه علىٰ أحد العقود المعروفة.

كما أن القول بالنيابة عن الشرع مقصوده مسؤولية الإمام عن الواجبات الشرعية التي تحت ولايته، وهذا لا علاقة له بإضفاء عصمة علىٰ تصرفات الحاكم، أو وجود أي شبه للحكم الديني الثيوقراطي في التاريخ الأوروبي، كما لا ينفي هذا التعبير أن يكون وكيلاً عن الناس، ونائباً عنهم، ولهذا يجمع بعض الفقهاء بين التعبيرين، يقول ابن تيمية: (فإن الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله علىٰ عباده، وهم وكلاء العباد علىٰ نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنىٰ الولاية والوكالة)[1].

وأما ما دون الإمام من ولايات فهي عند الفقهاء السابقين علىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء.

القسم الثاني: من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم الأمراء للأقاليم.

القسم الثالث: من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم قاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، وجابي الصدقات.

القسم الرابع: من تكون ولايته خاصة في أعمال خاصة، كقاضي البلد أو مستوفي خراجه[2].

٢- الوزارة:

وهي ولاية كانت معروفة عند الفقهاء، منذ الدولة العباسية، وكانت تنقسم إلىٰ نوعين:

---

(١) السياسة الشرعية ٢١.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٦، الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ ٢٨.

وزارة تفويض: وهي الوزارة التي يفوض الإمام فيها إلىٰ الوزير تدبير الأمور برأيه واجتهاده فيستبد بمباشرة الأمور، والنظر في المظالم، وتقليد الولاة، وتدبير الحروب[1].

وزارة تنفيذ: ودور الوزير يقتصر علىٰ دورة الوساطة بين الإمام والرعية، فيؤدي أوامره، ويمضي أحكامه، وقد يستفيد الإمام من رأيه ومشورته، لكنه لا يستقل عنه[2].

والوزارات المعاصرة تختلف عن هذه الوزارة، لأن لها صلاحيات كثيرة بحسب طبيعة الوزارة، وليست مقتصرة علىٰ دور التبليغ للأوامر والأحكام، ففيها من الصلاحية ما في وزارة التفويض من جهة تدبير الأمور، وإن كانت تتفاوت بحسب طبيعة كل وزارة، فالوزير عادة لا يستقل بكل أمور التقليد والحروب والمظالم كما هو شأن وزير التفويض في التاريخ الإسلامي.

٣- الإمارة:

وهي عند الفقهاء علىٰ ضربين:

النوع الأول: إمارة عامة، وتنقسم إلىٰ ولاية استكفاء بعقد من الإمام لهذا الأمير عن اختيار.

وولاية استيلاء، بعقد من الإمام له عن اضطرار، وذلك بأن يستولي بالقوة علىٰ بلاد معينة، فيقلده الإمام التدبير حتىٰ تكون أحكامه نافذة.

وصلاحية هذه الإمارة واسعة لتشمل النظر في تقليد القضاة، وجباية الزكاة، وإقامة الحدود، وإمامة الجمع والجماعات، وتسيير الحج، والجهاد وغيرها.

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٣٥ – ٣٨.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٣٦، غياث الأمم ٧٢، تحرير الأحكام ٢٤، مآثر الإنافة ٤١، الذخيرة ١٠/ ٣٠.

النوع الثاني: إمارة خاصة: أن يكون مقصوراً علىٰ تدبير الجيوش، وسياسة الرعية، وحماية البيضة، ولا يتعرض للقضاء والأحكام والخراج والصدقات[1].

والقول بإمارة الاستيلاء يتعلق بجانب تاريخي، فرض القول بمثل هذا حتىٰ تحفظ الحقوق، وإلا فالأصل أن لا يكون الأمير خارجاً عن طاعة الإمام، لولا هذه الضرورة.

وهذا التقسيم للإمارات، وما يدخل في كل إمارة، وما سبق ذكره في أنواع الوزارات، هو من قبيل الأمور العرفية التي ترجع للجانب السياسي المصلحي ليدير الحاكم هذه الولايات بحسب المصلحة، فالولايات وما يدخل في اختصاص كل ولاية هي شؤون متغيرة بحسب الأزمنة والأمكنة، فما يدخل في ولاية القضاء أو الحسبة أو غيرها هو متغير بحسب عرف ونظام كل بلد، وليس بالضرورة أن يكون علىٰ الاختصاصات نفسها المقررة عند الفقهاء[2].

قال ابن القيم: (فعموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية: يتلقىٰ من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس، وكذلك الحسبة، وولاية المال، وجميع هذه الولايات في الأصل ولايات دينية، ومناصب شرعية؛ فمن عدل في ولاية من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظالمين المعتدين)[3].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٧٢ – ٧٨، الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ ٣٤ – ٣٨.

(٢) انظر: السياسة الشرعية ١٩٣ – ١٩٤، الذخيرة ١٠/ ٥٨، الطرق الحكمية ٢/ ٦٢٦ – ٦٢٧، تبصرة الحكام ١/ ١٨، و ٢/ ١٤٦.

(٣) الطرق الحكمية ٢/ ٦٢٦ – ٦٢٧.

ففي الزمان الأول كان الخليفة يعين قاضياً واحداً يسمىٰ قاضي القضاة، وهو الذي يعين القضاة في سائر البلدان، ثم ترُك ذلك وصار يولىٰ في كل بلد قاض يقال له قاضي القضاة، وهو الذي يتولىٰ من هو تحت يده، ثم أصبح يولىٰ في كل بلد قاض من كل مذهب من المذاهب الأربعة بعد أن استقرت المذاهب(١).

فعلىٰ أي حال كان شكل الوزارة أو الإمارة في التاريخ أو في عصرنا، فهذا تفريق عرفي غير مؤثر؛ إنما الذي يؤثر هو تنزيل ما ذكروه من شروط في الولايات علىٰ ما يشابه وظيفتها من الولايات في عصرنا علىٰ أي اسم أو طريقة كانت، فولاية التنفيذ مثلاً لما كانت في التاريخ الإسلامي مما لا يستقل فيه الوالي بشيء وإنما هو مبلغ للأمر تساهل الفقهاء في بعض الشروط كالإسلام والحرية(٢)، نظراً لعدم تفرد هذا المنصب بالولاية، بخلاف ما لو كان له استقلال وتدبير فلا تسقط هذه الشروط، وهذا إنما يعرف من خلال معرفة طبيعة كل ولاية.

ولهذا يشترط الفقهاء في متولي الإمارة والوزارة العلم بأحكام الشريعة، لأن أحكام القضاء تندرج تحته، وأما إن كانت الإمارة والوزارة لا تستوجب الحكم بين الناس كالإمارة علىٰ الجيوش وحماية البلاد فلا يشترط لها العلم(٣).

فما يذكره الفقهاء من شروط في الإمارة أو الوزارة مبني علىٰ ما فيها من وظائف مرتبطة بعرفهم، فإذا تغيرت هذه الوظائف التي وضعت الشروط من أجلها فإنها تؤثر في عدم لزوم هذا الشرط، وقد لا تؤثر حين لا يكون الشرط مرتبطاً بهذه الوظيفة.

---

(١) انظر: إيضاح طرق الاستقامة ٧٦ - ٧٧، وانظر: أثر العرف في ولاية إقامة صلاة الجمعة: المحيط البرهاني، لابن مازة ٢/ ٦٩.

(٢) انظر: الذخيرة ١٠/ ٣٠، الأحكام السلطانية، للماوردي ٣٨.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٧٦، الأحكام السلطانية، لأبي يعلىٰ ٢٩ - ٣٧، غياث الأمم ٧٤ - ٧٥، الذخيرة ١٠/ ٢٩ - ٣٢، تحرير الأحكام ٢٦ - ٢٧، تبصرة الحكام ١/ ٢١.

٤- القضاء:

وهو من الولايات المعروفة، ويندرج تحتها ولايات عدة[(١)]، وهي أكثر ولاية اعتنىٰ بها الفقهاء، وفصَّلوا في أحكامها، وشروط متوليها، وآداب القاضي والمتقاضي، وكانوا هم المختصين بها، حتىٰ توهم بعض الناس أن القضاء هو الولاية الشرعية الوحيدة، وهو وهمٌ متدلٍّ من وقت بعيد، يقول ابن تيمية موضحًا حقيقة هذا الغلط ومنشأه:

(وأي شيء عمل فيه بطاعة الله ورسوله كانت ولاية شرعية، وأي شيء عمل فيها بخلاف ذلك أو ترك فيها ما يجب لم تكن ولاية شرعية، لكن لما كان القاضي أقرب إلىٰ العلم وأهله وأكثر معرفة بالشريعة صار كثير من الناس يظن أنه ليس من الولايات ما يجب أو يقع فيها حكم الشرع إلا هي، وصاروا يفهمون أن الشرع ما حكم به القاضي، وربما فروا من هذا الشرع إما خروجاً منهم عن الحق أو لتقصير يقع من بعض القضاة، وليس الأمر كذلك، بل الشرع اسم لما بعث الله تعالىٰ به رسوله محمداً ﷺ من الكتاب والحكمة، وحكمه لازم جميع الخلق؛ فعلىٰ كل والٍ أن يتبع هذا الشرع، وكثيرًا ما يوافقه النائب والوالي والمحتسب، كما أنه كثيراً ما يخالفه بعض القضاة، إما لعدم معرفته أو لغرض مذموم أو لتقليد عالم، أو غير ذلك)[(٢)].

٥- ولاية المظالم:

وهي أقوىٰ من ولاية القضاء، فلها من فضل الهيبة والقوة ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة، ولهذا تختص برد مظالم الولاة علىٰ الرعية، وجور العمال فيما يجبونه من الأموال، والكتاب، وسماع تظلم الرعية من أرزاقهم، وتنفيذ ما عجز القضاة والناظرون في الحسبة عنه، فصلاحيته أوسع من القضاة[(٣)].

---

(١) هناك عدة ولايات متفرعة من ولاية القضاء، انظر: تبصرة الحكام ١/ ٢٠ - ٢١.

(٢) السياسة الشرعية ١٩٢.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ١٥٢ - ١٥٦، وانظر: الذخيرة ١٠/ ٣٩، تبصرة الحكام ٢/ ١٤٧، الولايات، للونشريسي ١٦٩ - ١٧٢.

فولاية المظالم آنذاك كانت ولاية عرفية لمراعاة حال بعض المظالم المرتبطة بأصحاب ولاية قوية فلا بد من جهة قضائية عليا تقوىٰ علىٰ انتزاع الحقوق منهم، ولهذا كانت هذه الولاية أوسع من القضاء من جهتين:

١ - السطوة والقوة: فيستطيع أن ينفذ وينظر في الأحكام التي يعجز عنها القضاة، نظراً لاتصالها بأصحاب ولايات قوية.

٢ -التوسع في النظر الموصل إلىٰ الحق: فيستعمل من ترهيب المتخاصمين، واستعمال القرائن والأمارات ما لا يفعلون.

يقول ابن العربي شارحـًا الوضع العرفي لهذه الولاية، ومنتقداً لها:

(وأما ولاية المظالم فهي ولاية غريبة أحدثها من تأخر من الولاة، لفساد الولاية وفساد الناس؛ وهي عبارة عن كل حكم يعجز عنه القاضي فينظر فيه من هو أقوىٰ منه يداً؛ وذلك أن التنازع إذا كان بين ضعيفين قوىٰ أحدهما القاضي، وإذا كان بين قوي وضعيف أو قويين والقوة في أحدهما بالولاية كظلم الأمراء والعمال فهذا مما نصب له الخلفاء أنفسهم، وأول من جلس إليه عبد الملك بن مروان فرده إلىٰ قاضيه ابن إدريس، ثم جلس له عمر بن عبد العزيز فرد مظالم بني أمية علىٰ المظلومين؛ إذ كانت في أيدي الولاة والعتاة الذين تعجز عنهم القضاة، ثم صارت سنة، فصار بنو العباس يجلسون لها، وفي قصة دارسة علىٰ أنها في أصل وضعها داخلة في القضاء، ولكن الولاة أضعفوا الخطة القضوية ليتمكنوا من ضعف الرعية، ليحتاج الناس إليهم، فيقعدوا عنهم، فتبقىٰ المظالم بحالها)[١].

وغيرها من الولايات[٢].

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي ٤/ ٦١.

(٢) وهي عشرة: الوزارة، والإمارة، والقضاء، والمظالم، والإمارة علىٰ القتال، والنقابة، والنظر علىٰ إقامة الصلوات والجمعة، والإمارة علىٰ الحج، وجباية الصدقات، والنظر في الحسبة.=

النوع الثاني: الولايات الخاصة.

والمقصود بالولاية الخاصة، هي سلطة يتمكن من خلالها من تدبير الشؤون الشخصية والمالية للمولىٰ عليه[1].

أنواع الولايات الخاصة:

تطلق الولايات الخاصة علىٰ نوعين:

الأول: الولاية علىٰ النفس، وهي ولاية علىٰ شؤون القاصر المتعلقة بشخصه ونفسه كالتزويج والتعليم والتطبيب والتشغيل.

الثاني: الولاية علىٰ المال، وهي ولاية علىٰ شؤونه المالية من عقود وتصرفات وإنفاق[2].

والولاية ترجع لثلاثة أسباب أساسية:

١- الصغر.

٢- الجنون.

٣- العته[3].

ومن الأسباب المؤثرة: الأنوثة، لكنه في جانب مقيد، فالأنوثة يتعلق بها ولاية التزويج، وفي استقلالها بالسكن عن والديها[4].

=انظر: مآثر الإنافة ٤١ - ٤٣، وانظر: أحكام القرآن، لابن العربي ٤/ ٦٠ - ٦٣، الولايات، للونشريسي ١٢٩ - ١٣٩.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، للزرقا ٢/ ٨٤٣، وولاية التأديب الخاصة، لإبراهيم التنم ٢٦.

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤٥، نظرية الولاية، لنزيه حماد ٥١ - ٥٢.

(٣) انظر: الولاية علىٰ النفس، لمحمد أبو زهرة ١٥، نظرية الولاية ٧٠ - ٧١.

(٤) انظر: الولاية علىٰ النفس لمحمد أبو زهرة ٤٤.

والأمر الثاني متعلق بحكم استقلال البنت عن وليها[1].

ومن آثار الولاية صلاحية التأديب؛ فالولاية أعم ولها صلاحية أوسع، ومن صلاحيتها التأديب لأجل الإصلاح، وهي أسلوب من أساليب التربية وهو القيام علىٰ الشخص بما يصلحه[2].

والفرق بين التأديب والتعزير أن التأديب يقوم به الولي، بخلاف التعزير الذي يقوم بها الإمام أو نائبه، والتعزير متعلق بحكم قضائي فلا بد له من سماع البينات، بخلاف التأديب[3].

فهذه الولاية الشرعية تحفظ حق الشخص من خلال وضع تدبير شؤونه الشخصية والمالية بيد شخص آخر يحفظ حقوقه، وذلك بسبب وجود نقص في أهليته إلىٰ أن تكتمل أهليته[4].

---

(١) اختلف العلماء في ذلك، فذهب المالكية والحنابلة إلىٰ أنه ليس لها الانفراد عن وليها، وهو وجه عند الشافعية في البكر دون الثيب، وذهب الشافعية إلىٰ أنها تقيم إن لم يكن ثم ريبة حيث شاءت بكراً كانت أم ثيباً، وذهب الحنفية إلىٰ قريب من ذلك إن لم يخش عليها، إلا إن كانت بكراً حديثة السن فليس لها ذلك، انظر: البحر الرائق ٤/ ١٨٦، حاشية ابن عابدين ٣/ ٥٦٨، الشرح الكبير ٣/ ٢٩٣، حاشية العدوي ٥/ ٢٩١، روضة الطالبين ٩/ ١٠٢، نهاية المحتاج ٨/ ٣٦٣، أسنىٰ المطالب ٣/ ٤٤٩، المغني ٨/ ٢٣٩، الإنصاف ٩/ ٤٣٢.

(٢) انظر: ولاية التأديب الخاصة ٩٦ - ٩٧، وانظر: ٧٢، وانظر وسائل التأديب وحدودها مفصلة في الكتاب: ٣٢٢ - ٤٥٢.

(٣) انظر: ولاية التأديب الخاصة ٦٩ - ٧٠.

(٤) انظر في تعريف الأهلية، وأقسامها: المدخل الفقهي العام ٢/ ٧٨٣ - ٧٨٥، وفي مراحل الأهلية، والأحكام المتعلقة بها، انظر: أهلية المرأة في الفقه الإسلامي، لغيداء المصري ١/ ٤٢ - ٥٧.

الفصل الخامس

تطبيقات السياسة الشرعية

الفرع الأول

التطبيقات الفقهية التراثية

يزخر التاريخ الفقهي وتنتعش المدونة الفقهية بنماذج كثيرة من تطبيقات السياسة الشرعية، التي اجتهد فيها الخلفاء أو الفقهاء في تحقيق المصالح في الشأن العام بما يوافق مقاصد الشريعة، وهي كثيرة جداً، وفي مجالات مختلفة لا يمكن حصرها، ولهذا سننتقي عدداً من هذه التطبيقات[1]، ومن ذلك:

- **منع النساء من الخروج للمساجد:**

وفيه الأثر المشهور عن عائشة رضي الله عنها قالت: (لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بني إسرائيل)[2].

وهذا يعني أن ما كان في عهد النبي ﷺ من الجواز مبني على حالٍ لم تكن فيها فتنة، ولا تساهل في التمسك بالواجبات، فإذا تغير حال الناس، فإن هذا الحكم يتغير دفعـاً لهذه المفسدة.

يقول ابن بطال:

(وذلك محمول على الأصول إذا لم يَخَفِ الفتنة عليها ولا بها؛ لأنه كان الأغلب من حال أهل ذلك الزمان، وأما حديث عائشة ففيه دليل لا ينبغي للنساء أن يخرجن

---

(١) بعض هذه التطبيقات لا يتعلق بالجانب السياسي المرتبط بتصرف الحاكم، بل منها ما هو من القضايا المتعلقة بالشأن الأسري، وقد أدرجتها هنا في التطبيقات المتعلقة بالسياسة الشرعية، لارتباطها بالشأن العام، ولما فيها من النظر المؤثر الموجود في القضايا السياسية كما سبق ذكره في مقدمة أوصاف التأثير وزوايا النظر، ولارتباطها - غالبـاً - بعمل القضاة.

(٢) أخرجه البخاري (٨٦٩)، ومسلم (٤٤٥).

إلىٰ المساجد إذا حدث في الناس الفساد)[1]. وذلك لأن المفسدة مأمونة[2].

ويقول ابن رجب:

(تشير عائشةُ رضي الله عنها إلىٰ أن النبي ﷺ كان يرخص في بعض ما يرخص فيه حيث لم يكن في زمنه فسادٌ، ثم يطرأ الفساد ويحدث بعده، فلو أدرك ما حدث بعده لما استمر علىٰ الرخصة، بل نهىٰ عنه؛ فإنه إنما يأمرُ بالصلاح، وينهىٰ عن الفساد)[3].

وما أحدثته النساء، هو ما اتسعن فيه من حسن الملابس والزينة والطيب[4].

وهذا الاجتهاد هو من قبيل رأي عائشة رضي الله عنها واجتهادها، وليس سنة منسوبة إلىٰ النبي ﷺ، فهي قد (علقته علىٰ شرط لم يوجد، بناء علىٰ ظن ظنته فقالت لو رأىٰ لمنع، فيقال: عليه لم ير ولم يمنع، فاستمر الحكم)[5].

وبناءً علىٰ هذا النظر عند عائشة وقع الخلاف بين العلماء في هذا الخروج، وشروطه[6].

وفي الاستدلال بهذا الاجتهاد من عائشة رضي الله عنها نجد أن الفقهاء علىٰ اتجاهين:

الاتجاه الأول: من يأخذ بظاهره من مشروعية تغير الحكم هنا بسبب اختلاف الزمان وحدوث الفتنة، فيرىٰ أن الحكم قد اختلف عما كان عليه الحال في زمن

---

(١) شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٢/ ٤٧١، وانظر: شرح النووي علىٰ مسلم ٦/ ١٦٨.
(٢) انظر: شرح النووي علىٰ مسلم ٦/ ١٧٨.
(٣) فتح الباري، لابن رجب ٨/ ٤١.
(٤) انظر: إكمال المعلم ٢/ ٣٥٥، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٤/ ١٦٤.
(٥) فتح الباري ٢/ ٣٤٩.
(٦) انظر أقوال العلماء في: التمهيد، لابن عبد البر ٢٣/ ٤٠١ - ٤٠٤، فتح الباري، لابن رجب ٨/ ٤١ - ٤٢.

النبي ﷺ، وهذا مسلك جمهور الفقهاء، علىٰ تفاوت بينهم في حكم ذلك، فيخصص بعضهم الحكم بالكراهة لبعض النساء، أو بعض المواضع، أو بالمنع للنساء جميعاً[(١)].

الاتجاه الثاني: من لا يعمل بظاهره، وإنما يتمسك بالأصل من جواز هذا الفعل في عهد النبي ﷺ، ويكره لزوجها أن يمنعها إذا استأذنت المسجد ما لم يخش فتنة، فيجعل المنع متعلقاً بمن خشي منه أو عليه الفتنة، ولا يكون تغير الناس هنا سبباً لتغير الحكم، وهو مذهب الحنابلة[(٢)]، وغيرهم.

يقول ابن قدامة:

(وسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع، وقول عائشة مختص بمن أحدث دون غيرها، ولا شك بأن تلك يكره لها الخروج)[(٣)].

ويقول ابن حجر:

(قد علم الله سبحانه ما سيحدثن فما أوحىٰ إلىٰ نبيه بمنعهن، ولو كان ما أحدثن يستلزم منعهن من المساجد لكان منعهن من غيرها كالأسواق أولىٰ، وأيضاً فالإحداث إنما وقع من بعض النساء لا من جميعهن، فإن تعين المنع فليكن لمن أحدثت، والأولىٰ أن ينظر إلىٰ ما يخشىٰ منه الفساد فيجتنب، لإشارته ﷺ إلىٰ ذلك بمنع التطيب والزينة وكذلك التقيد بالليل)[(٤)].

---

(١) فعند المالكية: تمنع الشواب من الخروج إلىٰ العيدين والاستسقاء ولا يمنعن من المساجد، وعند الشافعية: يكره حضور المساجد للشواب أو من يشتهىٰ، ويكره لزوجها أن يمكنها من ذلك، وعند الحنفية يمنعن مطلقاً. انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٢٣٢، فتح القدير، لابن الهمام ١/ ٣٦٥، البيان والتحصيل ١/ ٤٢١، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ١/ ٤٧٦، المجموع شرح المهذب ٤/ ١٩٨ - ١٩٩، أسنىٰ المطالب ١/ ٢١٠.

(٢) انظر: المغني ٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩، شرح منتهىٰ الإرادات ١/ ٢٦٧.

(٣) المغني ٢/ ٢٧٩.

(٤) فتح الباري ٢/ ٣٤٩، وانظر مناقشة مفصلة في ترك الاحتجاج بحديث عائشة عند ابن حزم في المحلىٰ ٢/ ١٧٢ - ١٧٤، و٣/ ١١٥ - ١١٦.

- تحدُث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور:

هي مقولة شهيرة منسوبة إلىٰ الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله، وهي ليست مجرد تطبيق في الجانب السياسي، بل قاعدة مهمة في النظر السياسي، ويستند إليها في تطبيقات كثيرة، ومع شهرة هذه النسبة فإنها لم تروَ عن عمر في أي رواية مسندة[١]، كما نسبت هذه المقولة إلىٰ غيره[٢].

وقد روي مثل هذا المعنىٰ عن شريح؛ فعن البختري أنه جاء إلىٰ شريح فقال: (ما لذي أحدثت في القضاء؟ فقال: إن الناس قد أحدثوا فأحدثت)[٣].

وعن ابن سيرين قال: أول من سأل عن البينة شريح فقالوا: يا أبا أمية، أحدثتَ! قال: أحدثتم، فأحدثت[٤].

---

(١) شاع ذكر هذه المقولة، والاستناد إليها في كتب الفقهاء، ومن أقدم المصادر ما ذكره ابن أبي زيد القيرواني في النوادر والزيادات ٨/ ٢٣٧، نقلاً عن سحنون في الاستشهاد بها من دون نسبة إلىٰ عمر، وذكر ابن فرحون في تبصرة الحكام ٢/ ١٥٣ نقلاً عن ابن وضاح أنه ذكر لسحنون أن ابن عاصم المحتسب كان يحلف الناس بالطلاق، فقال له من أين أخذ ذلك؟ فقلت له: من الأثر المروي عن عمر بن عبد العزيز: (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور)، غير أن القاضي عياض في ترتيب المدارك ٤/ ١٢٢ ذكر هذا لكنه جعل المقولة منسوبة إلىٰ مالك، ثم تتابع العلماء علىٰ ذكرها، انظر: الرسالة، للقيرواني ١٣١ - ١٣٢، تفسير الموطأ، للقنازعي ٢/ ٥٠٤، المنتقىٰ شرح الموطأ ٦/ ١٤٠، المقدمات الممهدات ٢/ ٣٠٩.

(٢) انظر: النوادر والزيادات ٨/ ٢٠٣، شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٨/ ٢٣٢، الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٨١، الطرق الحكمية ٢/ ٥٥٦، ويمكن أن الإمام مالك كان ينقلها عن غيره، ولهذا روىٰ ابن شهب عنه أنه قال: كان يقال: يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من فجور، انظر: المنتقىٰ شرح الموطأ ٦/ ٤٦، وذكر الدردير أن المقولة لعمر، واستحسنها مالك، انظر: الشرح الكبير ٤/ ١٧٤، ونسبت أيضـًا إلىٰ ربيعة الرأي، بلفظ (تحدث للناس أقضية لما يحدثون) انظر: تبصرة الحكام، لابن فرحون ٢/ ٢٠٩.

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرىٰ ٦/ ١٣٣.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٧/ ٢٧١.

لكن تبقىٰ مقولة صحيحة علىٰ كل حال، وقد شاع ذكرها في كتب الفقهاء خصوصاً فقهاء المالكية، وقد استند إليها الفقهاء في عددٍ من الاجتهادات المصلحية، ومن ذلك:

١- ما ذكر عن سحنون من أنه: (كان لا يقبل من المطلوب وكيلاً، إلا من مريض أو امرأة لا تخرج مثلها، أو رجل علىٰ سفر، أو معذور بيِّن العذر، ويقبل الوكيل من الطالب، وقال: تحدث للناس أقضية علىٰ نحو ما يحدثوا)[١].

ولما سئل عن المصلحة الداعية إلىٰ ذلك قال: (إنما أحدثت ذلك لهؤلاء الجبابرة لئلا يمكنوا من التغيب علىٰ الناس، وتحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، وأن للمرأة والمريض وذي القدر أن يوكل)[٢].

٢- من أخذ أموال الناس وحبسها، وادعىٰ الهلاك، فإنه يحبس، ويجلد المرة بعد المرة حتىٰ يؤديها[٣].

٣- في مشروعية الزيادة في التعزير تبعاً لزيادة الجناية[٤].

٤- جواز التحليف بالطلاق[٥].

٥- أنه لا يمين إلا بشرط الخلطة بين الخصمين[٦].

٦- تحليف الشاهد عند التهمة[٧].

---

(١) النوادر والزيادات ٨/ ١٣١

(٢) النوادر والزيادات ٨/ ٢٣٧.

(٣) انظر: المقدمات الممهدات ٢/ ٣٠٨ - ٣٠٧.

(٤) انظر: الذخيرة ١٢/ ١٢١ - ١٢٢، وانظر: الفروق ٤/ ١٧٩.

(٥) انظر: تبصرة الحكام ٢/ ١٥٣، التاج والإكليل ٨/ ٢٦٩.

(٦) انظر: الرسالة، للقيرواني ١٣١، تفسير الموطأ، للقنازعي ٢/ ٥٠٣، وهذا علىٰ مذهب المالكية، خلافاً للجمهور.

(٧) انظر: تبصرة الحكام ٢/ ١٤٩، الشرح الكبير، للدردير ٤/ ١٧٤، فتح العلي المالك ٢/ ٣٠٧.

٧- الأخذ بالأغلظ من أقوال العلماء عند المصلحة[١].

٨- ومن الاستناد إلىٰ هذه القاعدة مراعاة أعراف الناس في اللقاء والاحترام فيما بينهم أو مع الأكابر منهم، من نحو الأعراف التي لم تكن معروفة من قبل، وفي تفصيل هذا المعنىٰ يقول القرافي: (هذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان، وإحناء الرأس له إن عظم قدره جداً، والمخاطبة بجمال الدين ونور الدين وعز الدين، وغير ذلك من النعوت والإعراض عن الأسماء والكنىٰ).

فعدد جملة منها، ثم قال:

(ولقد حضرت يوماً عند الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وكان من أعيان العلماء وأولي الجد في الدين والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة، والثبات علىٰ الكتاب والسنة غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم، لا تأخذه في الله لومة لائم، فقدمت إليه فتيا فيها: ما تقول أئمة الدين - وفقهم الله - في القيام الذي أحدثه أهل زماننا مع أنه لم يكن في السلف هل يجوز أم لا يجوز ويحرم؟

فكتب إليه في الفتيا: قال رسول الله ﷺ: (لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخواناً) وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل: بوجوبه ما كان بعيداً.

هذا نص ما كتب من غير زيادة، ولا نقصان فقرأتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا، وهو معنىٰ قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية علىٰ قدر ما أحدثوا من الفجور)[٢].

فمن خلال ما سبق من هذه الفروع يفهم حدود عمل هذه المقولة، وأنها اجتهاد مصلحي يراعي مستجدات لم تكن موجودة فيما سبق، فيجتهد في تحقيقها بما لا

---

(١) انظر: مطالع التمام ١٣٨، وقد انتقد الشماع هذه المقولة، لأنه لا أصل لها في الشرع، ولا يعرف لها قائل، ثم ذكر أنه يمكن حملها علىٰ معنىٰ صحيح كمثل هذا المعنىٰ.

(٢) الفروق ٤/ ٢٥١.

يخالف الشريعة، فالمراد - كما يقول القرافي - أن (يحدثوا أسباباً يقتضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك، لا لأنها شرع متجدد، كذلك ها هنا، فعلىٰ هذا القانون يجري هذا القسم بشرط أن لا يبيح محرماً، ولا يترك واجباً)[١].

فهذه المقولة تراعي المتغيرات، فإذا كانت بعض الأحكام لم تطبق في العصر الأول بسبب عدم حاجتهم لظهور الأمانة والفضيلة، فإن الحكم يتغير إذا حصل العكس، حتىٰ يرتدع أهل الباطل عن باطلهم[٢].

فهي متعلقة بأقضية مباحة، تراعي الأحوال، فتدفع الظلم عن المظلوم، وتسد أوجه الحيل التي يستعملها الخصم المبطل، علىٰ وجه جائز[٣].

وإذا تقرر هذا، فهذه القاعدة متعلقة بمصلحة لا تخالف الشريعة، واجتهاد لا يناقض أحكامها، فيجتهد في دفع الفجور بما لا يخالف الكتاب والسنة: (لا أنه تحدث لهم أقضية مبتدعة بالهوىٰ، خارجة عن الكتاب والسنة)[٤].

وقد أنكر ابن حزم هذه المقولة، وبالغ في إنكارها فقال: (هذا من توليد من لا دين له، ولو قال عمر ذلك لكان مرتداً عن الإسلام، وقد أعاذه الله تعالىٰ من ذلك وبرأه منه، فإنه لا يجيز تبديل أحكام الدين إلا كافر)[٥].

واستند في ذلك إلىٰ أن الإحداث لا يتصور إلا بأن يكون إسقاطاً لفرض كالصلاة والزكاة، أو زيادة في هذه الفروض، أو إحداث فروض جديدة، أو تحريم حلال[٦].

---

(١) الفروق ٤/ ٢٥١.

(٢) انظر: الاعتصام ١/ ٤٧٧.

(٣) انظر: شرح ابن ناجي علىٰ الرسالة ٢/ ٣٥١، شرح ميارة علىٰ تحفة الحكام ١/ ٩٦، شرح الزرقاني علىٰ الموطأ ١/ ٦٧٦.

(٤) مسائل ابن رشد ١/ ٦٨٢.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ١٠٩.

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ١١٠.

والحق أن هذا بعيد جداً عن هذه المقولة، ولا يتصور أن يكون ضمن نظر أحد من الفقهاء الذين اعتبروا العمل بها، فهو من التوسع في الإلزام الذي يعلم بداهة أن نظر الفقهاء بعيد عنه، فالإحداث المقصود لا يجيز مخالفة أي حكم شرعي، وإنما ينظر في مجال اجتهادي معتبر قد يتصور بعض الناس مخالفته للشريعة بسبب أنه لم يكن موجوداً، مع أنه اجتهاد مصلحي تحتمله النصوص.

فالحق أننا أمام مسلكين خاطئين في النظر إلىٰ هذه المقولة:

المسلك الأول: من ينكرها، لما يلزم فيها من تحليل المحرمات، وإسقاط الفرائض.

المسلك الثاني: من يستند إليها لتسويغ الآراء المخالفة للشريعة، وتقرير المصالح غير المعتبرة.

- عدم التعرض لبناء الكعبة:

من الوقائع الشهيرة ما جاء في استشارة الخليفة العباسي هارون الرشيد للإمام مالك في إعادة بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم، وذلك أن بناء الكعبة قد ترك شيء منه في بناء الجاهلية قبل الإسلام، فأراد النبي ﷺ أن يعيده وأخبر عائشة رضي الله عنه برغبته في ذلك، غير أنه ترك ذلك خشية من نفور الناس، فلما جاء ابن الزبير أعاد بناء الكعبة علىٰ ما أراد النبي ﷺ، فهدمه عبد الملك بن مروان وأعاده علىٰ ما كان عليه البناء في عهد النبي ﷺ.

ثم بعد ذلك في عهد: (هارون الرشيد ذكر لمالك بن أنس أنه يريد هدم ما بناه الحجاج من الكعبة، وأن يردَّه إلىٰ بنيان ابن الزبير، فقال له: ناشدتك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك، لا يشاء أحد منهم إلا نقض البيت وبناه، فتذهب هيبته من صدور الناس)[1].

---

(١) شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٤/ ٢٦٤، التمهيد، لابن عبد البر ١٠/ ٤٩ - ٥٠، وقد ذكر بعض المؤرخين أن القصة وقعت مع المهدي ابن المنصور، انظر: البداية والنهاية ١١/ ٦٩٣.

وهذه سياسة شرعية عظيمة هُدي لها هذا الإمام، فهو جواب عقل وحكمة، نظر فيها إلىٰ المصلحة العامة في حفظ دين الناس، وصيانة شعائر الله، ولم ينظر إلىٰ جزئية البحث المتعلقة بحكم البناء، وذلك أن أساس المسألة محتمل لكلا القولين، فترك البناء هو إبقاء له علىٰ ما كان عليه في عهد النبي ﷺ، وقد أقره الرسول ورضي به ولم يغيره، وإعادة البناء هو تحقيق لما رغب فيه الرسول، وأحبه، وتمنىٰ وجوده، فالرأيان متقاربان، فلم ينظر الإمام في جزئية ما يراه راجحـًا أو صوابـًا فيها؛ وإنما نظر إلىٰ ما هو أبعد من ذلك وهو صيانة حرمة الكعبة، وسد ذرائع الفساد المترتبة علىٰ هذا الاستمرار في تغيير هيئة الكعبة، وهذا أشد أهمية وأعظم قدراً من العمل بما يراه هو الصواب في هذه القضية.

ولهذا استحسن الناس هذه الواقعة من الإمام مالك، وانعقد عليه إجماع المسلمين(١).

- تأبيد تحريم المرأة على من هرب بها:

من النوازل التاريخية التي وقعت في بلاد المغرب أن من خطب امرأة ومنعت منه، أن يجمع عدداً من الناس ويغير عليها، ثم يهرب بها عن أهلها، حتىٰ يضطر وليها لتزويجها إياه(٢).

وهذه المسألة تسمىٰ في النوازل عند المالكية بـ (المُخلِّق والهارب)، أما المخلق فهو الذي يخبب المرأة علىٰ زوجها، فيحرضها علىٰ النشوز والعصيان لزوجها حتىٰ يطلقها ثم يتزوجها، وقد جرىٰ العمل بفاس من القرن التاسع الهجري علىٰ تأبيد التحريم في هذا، وأما الهارب فهو أعم من ذلك، فقد يهرب بها بعد التخليق، أو قد لا تكون متزوجة(٣).

---

(١) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم ٣/ ٤٣٩، الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ ١/ ١٣٧.
(٢) انظر: النوازل، للعلمي ١/ ١٠١.
(٣) انظر: الفتوىٰ والقضاء بما جرىٰ به العمل في تراث المالكية في المغرب الأقصىٰ، توفيق البدري ٣٤ - ٣٥ ضمن مجلة آفاق الثقافة والتراث، عدد ١٠١، عام ١٤٣٩هـ.

ولا يتأبد التحريم في المخلق ولا الهارب في المشهور عند المالكية، إلا أن عدداً من متأخري فاس قد أفتىٰ بالتأبيد فيه[1].

ومسألة المخلق الذي يفسد المرأة علىٰ زوجها اعتنىٰ بها الفقهاء المالكية[2]، غير أن مسألة الهارب كثرت الشكاية منها لاحقاً فأحدثت إشكالاً، وقد أفتىٰ عدد من الفقهاء المالكية بتحريم هذا النكاح، وتأبيد الحرمة بين الزوجين، وقد كتب الفقيه المالكي ابن عرضون جواباً طويلاً عن المسألة، قرر فيه أنه: (من الواجب علينا أن نحسم مادة الفساد، ونسد كل باب يوصل إلىٰ معصية، والقول بسد الذرائع الفاسدة من أصول قواعد مذهب مالك رضي الله عنه، فالواجب أن نجتهد جهدنا في سد الذريعة لهذه الفاحشة وهي هروب الرجال بالنساء، ولهذا اختار العلماء الصلحاء ممن سلف الفتوىٰ في هذه البلاد بتأبيد التحريم للهاربة علىٰ من هرب بها، وإن كان علىٰ خلاف المشهور سدّاً لذريعة الفاسدات والمفسدات)[3].

وقد ذكر ابن عرضون أن فتواه هنا علىٰ خلاف المشهور من مذهب الإمام مالك، لكنه قرر جواز العمل بغير المشهور إذا ظهر ترجيحه بدليل، ثم ذكر أن هذا هو قول أحمد بن ميسر، وتبعه ابن عرفة وتلميذه أبو عبد الله الأبي، وجرىٰ عليه العمل في فاس، وأنه فتوىٰ الونشريسي وغيره، ونقل عدة من هذه الفتاوىٰ للسابقين والمعاصرين له.

وقد استند في هذا الحكم علىٰ عدة أمور:

١- سد الذرائع الموصلة إلىٰ الفاحشة، ومعاملة الشخص بنقيض مقصوده، وهذا من أصول المالكية.

---

(١) انظر: منح الجليل ٣/ ٢٦٤.

(٢) انظر: إكمال إكمال المعلم، للأبي ٩/ ٢٦٢، أجوبة الهوزالي ٢٦٨ - ٢٧٠،

(٣) من فتوىٰ لأبي العباس أحمد بن الفقيه الحسن بن عرضون. انظر: النوازل، للعلمي ١/ ٩١.

٢-وأن هذا من قبيل السياسة الشرعية التي تدخل في مقولة عمر بن عبد العزيز: (يحدث للناس من الأقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور)[١].

ويمكن أن يستدل لهذه الفتيا بما جاء عن عمر من عقوبة من نكح امرأة في عدتها، وأنه إذا دخل بها فإنهما لا يجتمعان أبداً[٢]؛ حيث إنها من قبيل العقوبات لكف الناس عن الشر، فـ (حرَّم علىٰ الناكح في العدَّة أن يتزوج المنكوحة أبداً؛ ليمنعهم بذلك من الشر الذي فعلوه، وهو التزوج في العدَّة)[٣].

وقد أخذ بعض الفقهاء بظاهره فحرموا النكاح مؤبداً علىٰ من نكح المرأة في عدتها،[٤] والصورة هنا ولو كانت مختلفة، فإن المصلحة عينها متحققة في الصورتين، وهو تأبيد النكاح سداً لذريعة الفساد.

وكما ترىٰ فالمالكية أعملوا قاعدة سدِّ الذرائع في نكاح المرأة في عدتها، ولم يعملوه في المخلق والهارب، ولعل السبب يعود إلىٰ أن تأبيد التحريم في نكاح المرأة تقوَّىٰ بقول عمر رضي الله عنه وفعله[٥].

---

(١) انظر: النوازل، للعلمي ١/ ٩١ - ١٠٧، وانظر بعض من استند إليهم ابن عرضون في: إيضاح المسالك، للونشريسي ١/ ٣٢٠.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ٣/ ٧٦٨.

(٣) جامع المسائل ١/ ٣٢١، وانظر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٣/ ٦٦.

(٤) ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلىٰ أن النكاح لا يتأبد بينهما، وذهب المالكية إلىٰ تحريم النكاح بينهما مؤبداً، وهو قول الشافعي في القديم، ورواية عند الحنابلة، انظر: التجريد، للقدوري ١٠/ ٥٣٢٧، الاستذكار ٥/ ٤٧٣، الفواكه الداوني ٢/ ١٢، المهذب، للشيرازي ٣/ ١٣٣، بحر المذهب ١١/ ٣٥٣، المغني ٨/ ١٢٥، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٢٠١.

(٥) يقول ابن العربي: (وقال جمهور العلماء: لا يتأبد، ومالك، رضي الله عنه أقوم قيلًا وأهدىٰ سبيلاً، لأنه تعلق في ذلك بقضاء عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، وقضاء عمر رضي الله عنه معضود بالأدلة فإنه استعجل بالنكاح في العدة أمراً كانت له فيه أناة، ومن استعجل شيئًا قبل حله بالمعصية قُضِيَ عليه بحرمانه كالوارث إذا قتل موروثه، وهذا بيِّن لا خفاء فيه). القبس ٣/ ٦٦.

- **امتناع الزوجة عن السفر مع زوجها:**

وذلك لو أراد الزوج السفر بزوجته فهل من حق زوجته أن تمتنع عن ذلك؟

في الأصل الفقهي أن المرأة يلزمها أن تقيمَ مع زوجها حيث أقام، فلو أرادها أن تسافر معه فيلزمها ذلك، وتركها لهذا يعد من النشوز المحرم في قول عامة أهل العلم[1].

وعند الحنفية أن الزوج إذا أعطاها مهرها فلا يسعها الرفض، وإن لم يعطها مهرها فلها أن ترفض قبل الدخول لا بعده عند أبي حنيفة، وعند الصاحبين ليس لها ذلك مطلقاً[2].

غير أنه قد ذهب بعض فقهاء الحنفية إلىٰ أنه لا يلزمها ذلك، وذلك بسبب تغير الفساد وأن ابتعادها عن بيت أهلها يجرِّئ علىٰ ظلمها:

(قال أبو القاسم الصفار: هذا كان في زمانهم، أما في زماننا فلا يملك الزوج أن يسافر بها، وإن أوفىٰ صداقها، لأن في زمانهم كان الغالب من حالهم الصلاح، أما في زماننا فقد فسد الناس، والمرأة متىٰ كانت فيما بين عشيرتها، فالزوج لا يمكنه أن يظلمها، ومتىٰ نقلها إلىٰ بلدة أخرىٰ ظلمها، وهي لا تقدر أن تستغيث بأحد)[3].

فهو اجتهاد مصلحي يراعي حفظ حق المرأة ودفع الظلم عنها، فالأصل هو أن المرأة ملزمة بطاعة زوجها في مقر سكنه، لكن في صورة تغير الزمان، وكثرة الفساد، واشتداد الذريعة لوقوع الظلم علىٰ المرأة لم يجعل هذا لازماً له إذا خشي من وقوع هذه المفسدة عليها، وهذا اجتهاد سائغ في السياسة الشرعية، والقول بأنه سائغ لا يعني تصويب الاجتهاد ولا ترجيحه علىٰ غيره؛ إنما هذه الطريقة في الاجتهاد يسعها الخلاف المعتبر.

---

(١) انظر: المغني ٨/ ٢٣٦.

(٢) انظر: الفتاوىٰ الهندية ١/ ٥٤٥، المحيط البرهاني ٣/ ٥٢٦.

(٣) شرح أدب القاضي، للصدر الشهيد ٤/ ١٥١ - ١٥٢، وانظر: الفتاوىٰ الولوالجية ١/ ٣٣٣، أدب القضاء، للسروجي ٢٢٤.

- **دفع بعض مال اليتيم للحفاظ على بقيته:**

وذلك بأن لا يجد وصي اليتيم بُدّاً من أن يدفع عن اليتيم بعض ماله لظالم طلب هذا المال، من أجل أن يحفظ له بقية ماله، فإنه يسوغ له أن يفعل هذا، إذا لَّم يجد طريقاً للتخلص من ذلك إلا بهذه الطريقة، فهذا من الاجتهاد المعتبر، لأنه يبذل بعض المال ليحفظ بقيته، فهو تصرف مصلح فيه لا مفسد، والله يعلم المفسد من المصلح.

يقول الصدر الشهيد:

(ونظير هذا: السلطان إذا طمع في مال اليتيم فصانَعَه الوصي ببعض مال اليتيم لدفع ظلمه فإنه ينظر: إن أمكنه دفع الظلم من غير أن يعطي شيئًا لا يجوز له أن يعطي، ولو أعطىٰ ضمن، وإن لم يمكنه ذلك إلا بهذا جاز، ولا يضمن لما قلنا)[1].

ويقول ابن تيمية:

(والمعين علىٰ الإثم والعدوان: من أعانَ الظالم علىٰ ظلمه، أما من أعان المظلوم علىٰ تخفيف الظلم عنه، أو علىٰ أداء المظلمة، فهو وكيل المظلوم لا وكيل الظالم؛ بمنزلة الذي يقرضه، أو الذي يتوكل في حمل المال له إلىٰ الظالم، مثال ذلك ولي اليتيم والوقف، إذا طلب ظالم منه مالاً فاجتهد في دفع ذلك بما هو أقل منه إليه أو إلىٰ غيره بعد الاجتهاد التام في الدفع؛ فهو محسنٌ، وما علىٰ المحسنين من سبيل)[2].

ويمكن أن يستدل لهذا بما جاء في القرآن من قصة الخضر عليه السلام، وتخريقه لسفينة المساكين[3].

---

(١) شرح أدب القاضي ٣/ ٣٩٣، وانظر في تقرير المعنىٰ ذاته: صنوان القضاء وعنوان الإفتاء ٤/ ٢٣٦ - ٢٣٨، أدب القضاء، للسروجي ٥٠٣.

(٢) السياسة الشرعية ٦٧.

(٣) انظر: صنوان القضاء وعنوان الإفتاء، للأشفورقاني ٤/ ٢٣٧، مغني المحتاج ٣/ ١٥٢.

ويجوز له بناءً علىٰ هذا أن يفسد مال اليتيم إذا كان فيه حفظ لبقيته، كما لو علم أنه لو خرق السفينة زهد فيها الغاصب[1].

ويسوغ له أيضـًا أن يعطيه إذا هُدد بالقتل، أو بما فيه إتلاف بعض أعضائه، فهو عذر للوصي في أن يبذل مال اليتيم ولا يكون ضامنـًا، وأما لو هدد بالضرب أو الحبس فلا يكفي هذا الإكراه[2]. غير أن هذه مسألة أخرىٰ لأنها تتعلق بأمانة الوصي وتفريطه، وليست متعلقة بسياسة حفظ المال الصغير.

ومحل البحث هنا ليس في أن يأتي السلطان أو غيره فيأخذ منه مال اليتيم غصبـًا، فهذا معذور، وحكمه ظاهر، ولا ضمان عليه؛ وإنما البحث هنا في أن يكون الوصي هو الذي يعطي مال اليتيم خشية من إهلاكه لماله كله، ولئلا يكون ذريعة لأخذ المال كله، فيستبقي بهذا بعض المال ببعضه[3].

وهذا من جنس النظر لما هو أصلح لليتيم، ولهذا يجوز أن يصالح عنه إذا كان طالبـًا أو مطلوبـًا، بأن يدفع بعض المال إذا خشي أن يثبت عليه جميعه، أو يضع بعض المال إذا خشي أن يذهب كله[4].

ولا يقتصر هذا علىٰ الخوف علىٰ المال من الاعتداء، بل يشمل أن يدفع ما فيه حفظه من الضياع: (ألا ترىٰ أن مال اليتيم يكون بالموضع فيستأجر عليه إذا كان خيف ضيعته من يحوطه، وإن أتىٰ ذلك علىٰ كثيرٍ منه)[5].

---

(١) انظر: القواعد الكبرىٰ ٢/ ١٠٨.

(٢) انظر: صنوان القضاء وعنوان الإفتاء ٤/ ٢٣٧ - ٢٣٨، أدب القضاء، للسروجي ١٥٢.

(٣) انظر: صنوان القضاء وعنوان الإفتاء ٤/ ٢٣٨، أدب القضاء، للسروجي ١٥٢.

(٤) انظر: تبصرة الحكام ٢/ ٥٠.

(٥) مختصر المزني ١/ ٨٠٨.

- **العقوبات المالية عند العجز عن إقامة العقوبات الشرعية:**

من المسائل الفقهية المعروفة حكم التعزير أو العقوبة في المال، التي وقع فيها خلاف بين الفقهاء، فمال جمهورهم إلىٰ المنع من ذلك، وذهب غيرهم إلىٰ المشروعية[1]، ومن ذهب إلىٰ المنع أجاب عمَّا ورد من نصوص في العقوبات المالية بأنها منسوخة[2].

وفي التاريخ الفقهي المالكي وقعت مباحثة لهذه المسألة بين الفقيه المالكي البرزلي (ت ٨٤١)، الذي كان يرىٰ جواز العقوبة بالمال، وفقيهين من فقهاء المالكية في تونس وهما أبو القاسم الزغبي (ت ٨٣٣هـ) وأبو عبد الله ابن مرزوق (ت ٨٢٤هـ) في حضرة السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز، ثم أملىٰ البرزلي جواباً مطولاً عليه[3].

وقد كان لفتوىٰ البرزلي صدىٰ كبير بين معاصريه، فقد خالفه علماء عصره، وعَدَّوه خارقاً للإجماع، ولم يزل فقهاء المالكية يعدونها من الخطأ ويقبضون عن متابعتها عليه[4].

---

(١) ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ المنع من العقوبات المالية، وهو المعتمد في المذاهب الأربعة، وروي عن أبي يوسف، وهو قول الشافعي في القديم، واختار عدد من الفقهاء جوازه، انظر: البحر الرائق ٥/ ٤٤، حاشية ابن عابدين ٤/ ٦١، المغني ٩/ ١٧٨، كشاف القناع ٦/ ١٢٤، حاشية الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٤/ ٣٥٥، شرح ابن ناجي علىٰ الرسالة ٢٢٥، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم ٩/ ١٣٩، حاشية قليوبي ٤/ ٢٠٦، مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ١٠٩، الطرق الحكمية ٢/ ٦٨٨، تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣.

(٢) شرح معاني الآثار ٣/ ١٤٥، بل حكىٰ ابن رشد الإجماع عليه، انظر: البيان والتحصيل ١٦/ ٢٧٨.

(٣) انظر: مقدمة محقق كتاب مطالع التمام ٥٧، وانظر: مطلع التمام، للشماع ٨٠.

(٤) انظر: نوازل العلمي ٣/ ١٥٨، فصل المقال في الجواب عن حادثة السؤال ونفي العقوبة بالمال، لمحمد الأخميمي ١٥، النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٠/ ٢٠٤، و ٢١٣.

غير أن من متأخري فقهاء المالكية من رجحوا قول البرزلي في جواز العقوبة بالمال وانتصروا له[1].

وقد حمل راية المواجهة مع البرزلي في هذه المسألة عصريه الفقيه أبو العباس الشماع الهنتاتي (ت٨٣٣هـ)، حيث أفرد رسالة في مناقشة فتيا البرزلي، تعقب فيها ما ذكره البرزلي كلمة كلمة، وذلك في رسالة علمية فريدة سماها: (مطالع التمام، ونصائح الأنام، ومنجاة الخواص والعوام، في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة علىٰ ما شرعه الله من الحدود والأحكام).

قرر في هذه الرسالة منع العقوبة بأخذ المال زيادة علىٰ الحد، أو بدلاً منه، ومن العقوبة بالمال مطلقاً[2].

استند الشماع في رسالته علىٰ أن العقوبة المالية من الظلم وأكل أموال الناس بالباطل، وهو محرم، وأن ما جاء في الكتاب والسنة من العقوبات كافٍ لا يحتاج معه إلىٰ غيره، وأن أي معارضة لذلك بدعوىٰ المصلحة فهي دعوىٰ باطلة لا يلتفت إليها، لأن الشارع أهمل مثل هذه المصالح، وأما ما جاء من نصوص تجيز العقوبة بالمال فهي منسوخة.

ولم يقتصر الشماع علىٰ هذا التأصيل، بل دخل في مناقشة المصلحة نفسها، فنفىٰ أولاً وجود المصلحة في نفس الأمر، وأن دفع المال في العقوبة لا يحقق مصلحة الزجر عن الفساد، ولا يقف دون دافع الشهوات، بل تجد مَن غلبته شهوة الانتقام يدفع الأموال في سبيل ذلك ولا يبالي.

---

(١) انظر: نوازل العلمي ٣/ ١٥٣ – ١٥٤، أجوبة التسولي ١٥٣ – ١٦١، النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٠/ ٢٠٨، و ٢٢٧، وفي استعراض الخلاف في المسألة، وتعاطي فقهاء المالكية تأييداً أو رفضاً لفتيا البرزلي انظر: مقدمة تحقيق كتاب مطالع التمام ١٣ – ١٦ و ٥٦ – ٥٨، الفتاوىٰ الفقهية في أهم القضايا، للحسن اليوبي ٤٩١ – ٤٩٨.

(٢) انظر: مطالع التمام ١٣٠، وانظر: ٨٦.

ثم أثبت ثانياً وجود المفسدة، وأن هذا يزيد المفسدة ويجعل الحدود تباع وتشترىٰ، ويفتح أبواب الرشوة، ويؤول إلىٰ تغيير الشرائع، وتحريف عقائد الناس فيها، وتسهيل طرق العصيان، فالمفسدة المترتبة عليه أعظم، فلا يقال بأنها من قبيل ارتكاب أدنىٰ المفسدتين.

وقرر ثالثاً أن تقرير علاج المصلحة لا يكون بالمال، بل معالجة السبب الذي أوجد هذه المفاسد وهو جور العمال وأخذهم الرشىٰ والتغافل عن حدود الله، وهذا يوجب العدل وإصلاح الأمور ومعالجتها من جذرها، وأن السبب في عدم الاكتفاء بالحدود هو أنها لا تقام بل تباع وتشترىٰ.

كما رد الاستدلال بالعجز وعدم الاستطاعة، بأن من كان تحت الطاعة يقام عليه الحد ومن كان خارجاً فلن يستطاع أخذ المال منه[1].

وينبغي الإشارة هنا إلىٰ أن المالكية يفرقون بين العقوبة في المال، والعقوبة بالمال، فالعقوبة في المال هي قصر عقوبة الجاني علىٰ ما عصىٰ الله به أو فيه، والعقوبة بالمال هو أخذ مال من الجاني مما لم يعصِ فيه[2]. فالعقوبة في المال ثابتة في مذهب مالك، وأما العقوبة بالمال فممنوعة[3].

ومع شهرة فتيا البرزلي لم أجد من نقلها، سوىٰ العبارات التي يذكرها الشماع في ثنايا الكتاب، ويمكن أن نلخص الخلاف بين البرزلي والشماع في مسألتين:

الأولىٰ: حكم العقوبة بالمال في بعض الجنايات، من دون استعاضة بها عن الحدود والواجبات الشرعية.

---

(١) انظر في هذا المواضع التالية من كتاب مطالع التمام: ٨٤ - ٨٥، ٩٢، ٩٧، ١٠٠، ١٠٦، ١٠٩، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢.

(٢) انظر: نوازل العلمي ٣/ ١٥٩، فصل المقال في الجواب عن حادثة السؤال ١٢٠.

(٣) انظر: مطالع التمام ١٥٧، نوازل العلمي ٣/ ١٥٨، فصل المقال في حادثة السؤال ١٧، وانظر: الاعتصام ٢/ ٦٢١ - ٦٢٢، منح الجليل ٤/ ٥٣٣، النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٠/ ٢٢٠ - ٢٢٢.

فالشماع يسير على مذهب الجمهور في منع العقوبة بالمال، وهي مسألة فقهية، مبنية على النظر في اعتبار الشارع لها[1].

الثانية: حكم فرض الأموال بديلاً في حال العجز عن العقوبات البدنية.

وهو ما سار عليه بحث المسألة بعد ذلك، حيث أخذت مسلكاً آخر عند متأخري فقهاء المالكية، هو ألصق بفقه السياسة الشرعية من أصل حكم العقوبة بالمال، وذلك في حكم فرض الغرامات المالية عند العجز عن إقامة الحدود البدنية لعدم وجود سلطان متمكن من ذلك، وهي نازلة ابتليت بها الأقطار المغربية.

ففي جواب مفصل للفقيه موسى الوزاني، بعد أن ذكر فيها ما جرى للبرزلي ومعاصريه، ختم جوابه بقوله: (فتواه بجواز العقوبة المالية عند تعذر البدنية، ثابت أي ثابت فشد يديك عليه)[2].

وفي سؤال وجه إلى الفقيه محمد بن العربي الفاسي(ت١٠٥٢هـ)، سئل فيه (عن القبائل في هذا الزمان ظهر فيهم الفساد والحرابة لعدم السلطان؛ فهل إذا أمكن رجوعهم بالعقوبة المالية ترتكب للضرورة إذا لم يمكن بغيرها لعدم السلطان في الوقت، والتعرض لغيرها يوجب ما هو أفحش وأنكر)[3].

فأجاب العربي الفاسي بتأصيل المنع من العقوبة بالمال، وذكر ما جرى بين البرزلي والشماع، وأن رأي البرزلي قد أنكره الفقهاء، ثم قال:

(إلا أن كلام البرزلي ومَن رد عليه مفروض مع وجود الإمام وتمكنه من إقامة الحدود الشرعية، وإجراء الأحكام الشرعية على أصلها، ولا شك أن العدول عن

---

(١) انظر في الاستدلال لمن يقول بمشروعية العقوبات المالية: مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٠٩ - ١١٢، الطرق الحكمية ٢/ ٦٨٨ - ٦٩٨.

(٢) انظر: نوازل العلمي ٣/ ١٦٢، وانظر جوابه مفصلًا في: النوازل، للعلمي٣/ ١٥٢ - ١٦٣.

(٣) انظر رسالة العربي الفاسي كاملة في: النوازل الجديدة الكبرى ١٠/ ٢١٣ - ٢٢٨.

الحدود الشرعية مع إمكانها إلىٰ غيرها تبديل للأحكام وإضاعة للحدود، وقبح ذلك ظاهر لا يحتاج إلىٰ بيان واستدلال، والنازلة المسؤول عنها مفروضة مع عدم الإمام وعدم التمكن من إقامة الحدود وإجراء الأحكام علىٰ أصلها، فموضوع مسألتهم غير موضوع المسألة المسؤول عنها)[1].

ثم قرر مشروعية هذا دفعـًا للضرر المترتب علىٰ ترك العقوبة علىٰ أصحاب هذه الجنايات، وما يتبعها من فساد عظيم، ومؤثر علىٰ الضروريات التي جاءت الشريعة باعتبارها، ودلل علىٰ هذا، ثم قال:

(ومقتضىٰ هذا أنه إذا تعذرت إقامة الحدود ولم تبلغها الاستطاعة، وكان التغيير يحتاج إلىٰ إيقاع الزواجر، وكانت الاستطاعة تبلغ إلىٰ إيقاع تعزير يزدجر به تنزلت أسباب الحدود منزلة التعزيرات، فيجري فيها ما هو معلوم في التعزير، وليس المراد أن الحد يسقط بذلك، ولكن ذلك غاية ما تصله الاستطاعة في الوقت دفعـًا للمفسدة ما أمكن، وتوخيـًا لتغيير المنكر علىٰ قدر الاستطاعة)[2].

وقد يستشكل هنا كيف يقدر علىٰ أخذ الأموال وفرض الغرامات، ولا يمكن إقامة العقوبة علىٰ البدن؟

لم يترك الفاسي إزالة هذا الإشكال، فوضح حال تلك القبائل، وانفصالها عن السلطان، ثم قال: (لا تمكن فيهم العقوبة في الأبدان، لأنهم لا يذعنون لمن رام ذلك منهم أنفة من تحكيم بعضهم في أبشارهم بالقتل والقطع والضرب ونحو ذلك، ويدافعون عن ذلك بحمية الجاهلية، لا سيما وهم في أيام السلطان لم يألفوا إقامة الحدود ولا التعزير علىٰ الوجه الشرعي، إنما كانت عقوباتهم مغارم، وربما وقع قتل أو غيره كانوا يعدونه من جملة المظالم، إذ لم يكن مسلوكـًا به علىٰ المسلك

---

(١) النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٠/ ٢١٣ - ٢١٤.

(٢) النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٠/ ٢١٥ - ٢١٦.

الشرعي، فصار ما ألفوه من زيادة في نفورهم من تنفيذ ذلك فيهم الآن، متخيلين أن ذلك حيث لم يقم عليهم في أيام السلطان حقيق بأن لا يقام الآن؛ فكيف يطمع في إقامته الآن طامع، فانسد بذلك باب تنفيذ تلك الأحكام)[1].

ولعل مثل هذه المفسدة هي ما خشي منها البرزلي، فقد نقل بعض فقهاء المالكية عن ما حدث بعد مناظرة البرزلي: (فعمل الأمير علىٰ قوله وغض ببصره عن قول البرزلي وأخذ في إقامة الحدود البدنية، فصاح الناس من ذلك، وظهر الهول والشغب فانتقل إلىٰ قول أبي الفضل البرزلي)[2].

ثم جاء الفقيه محمد ميارة (ت١٠٧٢هـ)، فقرر نحواً مما ذكره العربي الفاسي، فقال:

(إلا أن كلام البرزلي ومن رد عليه هو - والله أعلم - مفروض مع وجود الإمام، وتمكنه من إقامة الحدود، وإجراء الأحكام الشرعية علىٰ أصلها، ولا شك أن العدول عنها إلىٰ غيرها حينئذٍ مع إمكانها تبديل للأحكام، وحكم بغير ما أنزل الله، الموصوف فاعله بالظلم والفسق، وقبح ذلك لا يخفىٰ. وأما مع عدم الإمام وعدم التمكن من إقامة الحدود وإجراء الأحكام علىٰ أصلها، فذلك - والله أعلم - أولىٰ من الإهمال وعدم الزجر وترك القوي يأكل الضعيف، فعظم المفسدة في ذلك يغني فيه العيان عن البيان، وذاك مفضٍ إلىٰ خراب العمران وهدم البنيان، بل إذا تعذرت إقامة الحدود ولم تبلغها الاستطاعة وكان التغير يحتاج إلىٰ إيقاع الزواجر وكانت الاستطاعة تبلغ إلىٰ إيقاع تعزير يزدجر به تنزلت أسباب الحدود منزلة أسباب التعزيرات، فيجري فيها ما هو معلوم من التعزير، وليس المراد أن الحد يسقط بذلك ولكن ذلك غاية ما تصله الاستطاعة في الوقت دفعاً للمفسدة ما أمكن)[3].

---

(١) النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٠/ ٢١٨، وانظر في وصف حال القبائل: أجوبة التسولي ١٠٧.
(٢) نوازل العلمي ٣/ ١٥٤.
(٣) فتح العليم الخلاق شرح لامية الزقاق ٤٣٤، ونقله التاودي مقرراً في شرحه علىٰ لامية الزقاق ١٥٩ - ١٦٠.

وذكر التسولي (ت١٢٥٨هـ) هذه المسألة، وبعد أن حكىٰ الأقوال فيها، وضع خلاصةً، قال فيها:

(وقد تحصَّل من هذا كله: أن ما شرع الله فيه حدّاً معلومـاً كالزنىٰ، والسرقة، والحرابة، والقذف، ونحوها لا تجوز فيه العقوبة بالمال اتفاقـاً، لما فيه من تبديل الحدود المعيَّنة من الشارع سبحانه، لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، اللهم، إلَّا أنْ يتعذَّر إقامتها فيعاقب بالمال حينئذ، ارتكابـاً لأخف الضررين، ودفعـاً لأثقل المفسدتين ما أمكن، ولا يسقط الحدُّ إنْ زال العذر)[1].

- **اعتبار الأمثل فالأمثل في الشروط والواجبات الشرعية:**

وذلك أن بعض ما يعتبر شرعـاً قد لا يمكن الالتزام به علىٰ وجه الكمال في زمانٍ أو مكانٍ معينين، فلا يتمسك بالقدر الواجب في الأصل مطلقـاً من غير التفات إلىٰ هذا الظرف المتغير، ولا يقابل هذا فيلغىٰ الحكم الشرعي مطلقـاً بسبب وجود هذا التعذر؛ وإنما هذا الاجتهاد المصلحي يراعي الأخذ به بحسب الإمكان، والمقاربة إلىٰ الكمال بحسب المقدور عليه.

ومن أظهر ما يراعىٰ فيه الأمثل فالأمثل: شرط العدالة الواجب شرعـاً في الشهادات والولايات. ومع اتفاق الفقهاء علىٰ اعتباره إلا أنهم لاحظوا أن تحقق هذا الشرط قد يدركه التعسر أو التعذر في زمان أو مكان ما، ولهذا جاء الاجتهاد المصلحي بمراعاة (الأمثل فالأمثل)، ومن أوجه اعتبار هذه القاعدة هنا:

---

(١) أجوبة التسولي ١٦١ - ١٦٢، وقد ذكر التسولي بعد ذلك تفصيلًا مهمـاً في بحث هذه المسألة، فلينظر: ١٦٣ - ١٨٥.

أولاً: أنه إذا لم يكن في البلد عدول، فيكتفىٰ بالأمثل فالأمثل بحسب حالهم، ومثل ذلك في القضاة[1]. وإذا تعذرت العدالة في الولاة أو القضاة وضعت الولاية لمن كان أقلهم فسوقاً[2].

ثانياً: ومن هذا الاعتبار في الأخذ بالأمثل فالأمثل في العدالة: مراعاة النسبية في العدالة بحسب الزمان والمكان، فالشخص العدل في زمان أو مكانٍ ما، لا يعني أنه يكون عدلاً في كل زمان ومكان، وكما يقال: لكلِّ قومٍ عدولهم[3].

فمقياس العدالة ليس واحداً في كل زمان ومكان، و (إنما ينظر إلىٰ خير من هو في الوقت وأمثل فتجوز شهادته، ولكل وقت حالة تراعىٰ فينظر حين الوقت ويجتهد في ذلك فتجوز شهادته علىٰ قدر الأزمان والأوقات، فهذا هو المقدور عليه؛ إذ لو راعينا صفات العدول المتقدمين لبطلت الأحكام، فينظر في هذا من ابتلي به وقدر عليه)[4].

ويقول الشاطبي:

(العدالة معتبرة في كل زمان بأهله، وإن اختلفوا في وجه الاتصاف بها، فنحن نقطع بأن عدالة الصحابة لا تساويها عدالة التابعين، وعدالة التابعين لا تساويها عدالة من بعدهم، وكذلك كل زمان مع ما بعده إلىٰ زماننا هذا... لا بد من اعتبار عدول كل زمان بحسبه، وإلا لم تكن إقامة ولاية يشترط فيها العدالة)[5].

---

(١) انظر: الذخيرة ١٠/ ٤٦، الطرق الحكمية ١/ ٤٦٦، تبصرة الحكام ١/ ٤٨٥، و ٤٨٧.

(٢) انظر: القواعد الكبرىٰ ٢/ ٨٠، و ١/ ١٢١.

(٣) انظر: المعيار المعرب ١٠/ ١٤٦، وانظر: الذخيرة ١٠/ ٤٦، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٥٨٩، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، لأبي الحسن النباهي ٩٨ - ٩٩.

(٤) فتاوىٰ البرزلي ٤/ ١٩٨.

(٥) المعيار المعرب ١٠/ ٢٠٤، وانظر: شرح ميارة علىٰ تحفة الأحكام ١/ ٥٥.

ويقول القرافي عن وصف العدالة: (لذلك يختلف باختلاف الأمصار والأعصار؛ فعدول زماننا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة)[1].

والحاجة إلىٰ هذا الاجتهاد تبدو أكثر علىٰ مذهب جمهور الفقهاء في التشديد في أمر شرط العدالة، بأن العدل هو من يوثق في دينه ويرضىٰ قوله، وذلك يتحقق بتجنب فعل أي كبيرة، أو المداومة علىٰ فعل الصغائر[2]، فإن هذا مما قد يقل أو يتعسر في بعض الأزمنة أو الأمكنة.

غير أن هذا الإشكال ربما يكون أقل علىٰ القول الآخر الذي يرىٰ أن العدالة من ترجحت حسناته علىٰ سيئاته، وأن العبرة بحاله الغالب من غلبة الحسنات أو السيئات؛ فمن غلبت حسناته فهو العدل.

قال الشافعي:

(وليس للعدل علامة تفرِّق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه؛ وإنما علامة صدقه بما يختبر من حاله في نفسه، فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قُبِل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره لأنه لا يعرىٰ أحد رأيناه من الذنوب، وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد علىٰ الأغلب من أمره بالتمييز بين حسنه وقبيحه)[3].

يبقىٰ أن النظر هنا إلىٰ حال غلبة الحسنات علىٰ السيئات هل يكون مع تجنب الكبائر، بحيث يمكن تحقق هذه الموازنة ولو مع فعل كبيرة، أو أن هذا النظر متعلق

---

(١) الفروق ٤/ ٦٥.

(٢) انظر: شرح مختصر الطحاوي ٨/ ١٢٤ - ١٢٥، البيان والتحصيل ١٠/ ٨١، روضة الطالبين ١١/ ٢٢٥، كشاف القناع ٦/ ٤١٨ - ٤١٩.

(٣) الرسالة ٤٨٥ - ٤٨٦، وانظر: الأم ٨/ ٣١٠، آداب الشافعي ومناقبه للرازي ٣٤٤.

بفعل الصغائر في حال تجنب فعل الكبائر، وبهذا يكون مقارباً لقول الجمهور[1].

غير أن بعض الفقهاء نص علىٰ هذا المعنىٰ بما يقتضي توسيع العدالة علىٰ غلبة الحسنات من دون اشتراط تجنب فعل أي كبيرة مطلقاً أو مداومة علىٰ صغيرة، ومن ذلك:

لما سئل القاضي شريح: من العدل؟ قال: (الذي يجلس مجالس قومه، ويشهد معهم الصلوات، لا يطعن عليه في فرج ولا بطن)[2].

وقال إبراهيم النخعي: (العدل في المسلمين ما لم يطعن عليه في بطن ولا فرج)[3].

وعن الشعبي قال: قال: (تجوز شهادة الرجل المسلم ما لم يصب حدّاً، أو تعلم عليه خربة في دينه)[4].

وسئل ابن المبارك عن العدل، فقال: (مَن كان فيه خمس خصال: يشهد الجماعة، ولا يشرب هذا الشراب، ولا تكون في دينه خُرْبة، ولا يكذب، ولا يكون في عقله شيء)[5].

---

(١) يذكر الفقهاء شرط اجتناب الكبيرة عند قولهم باشتراط غلبة الحسنات، ويبدو أن هذا هو الأكثر، وبعضهم يوردها دون ذكرٍ لفعل الكبيرة ولا نفي لها فيكون قولهم محتملاً، وبعضهم ينص علىٰ وجود هذه القاعدة ولو مع فعل الكبيرة، وهذا قليل، انظر في هذا:
شرح مختصر الطحاوي ٨/ ١٢٥، الفقيه والمتفقه ٣٦٣، الهداية في شرح بداية المبتدي ٣/ ١١٠٨، محاسن الشريعة، للقفال الشاشي ٥٦٨، الحاوي الكبير ١٦/ ١٥٠، صنوان الفضاء وعنوان الإفتاء ٢/ ١٢٧ - ١٢٨، روضة القضاة ١/ ٢٣٤، روضة الطالبين ١١/ ٢٢٥، جامع المسائل ٨/ ١٠١-١٠٢، مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٢٨، أدب القضاء، للسروجي ٣٠٩ - ٣١٠، البحر المحيط ٦/ ١٤٨، تبصرة الحكام ١/ ٢٥٩، الإنصاف مع الشرح الكبير ٢٩/ ٣٤١.
(٢) انظر: أخبار القضاة، لوكيع ٤٦٥.
(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ٤٢٨.
(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ٤٢٨.
(٥) انظر: الكفاية في معرفة أصول الرواية، للخطيب البغدادي ١/ ٢٣١.

وقال بعضهم: إذا كان ملازماً للجماعة مؤدِّياً للفرائض والأمانات، وكان معروفاً بصحة المعاملة في الدينار والدرهم وصدق اللسان فهو عدل[1].

ثالثاً: ومن اعتبار الأمثل فالأمثل، الحكم بأن العدالة تتبعض، وأن عدالة الشخص في شيء لا تلزم أن يكون عدلاً في كل شيء، فقد يتساهل في شرط العدالة في الأمور اليسيرة ما لا يفعل مثله مع الأمور الكبيرة، وقد يركن القاضي إلىٰ غلبة الظن في شهادته في الشيء اليسير ما لا يحصل في غيره، كما أن قبول عدالة أحدٍ لا تعني أنه مساوٍ لغلبة ظن القاضي بصدق الشهادة عند عدالة المشهورين بالعلم والدين[2].

رابعاً: ومن اعتبار الأمثل أيضاً، وهو من اعتبار التبعيض في العدالة: مراعاة اختلاف الأبواب في العدالة، وأن العدالة في كل أمر بحسبها، فيشترط أن يكون سالماً من الفسق الذي يضر بالولاية وفيما يشترط فيه العدالة؛ فالشاهد لا بد أن يكون عدلاً مأموناً من الوقوع في الكذب والزور، وليس بأن يكون عدلاً في كل الأمور[3].

ومستند هذا النظر هو أن قبول الشهادة مبني علىٰ ظن الصدق ورجحانه، وليس هو منصب فيه تعظيم فلا يستحقونه[4].

وبناءً عليه فلا تشترط العدالة في مثل ولاية النكاح، لأن الشفقة وطبع الولي يزعه عن التقصير في حق موليته[5].

---

(١) انظر: صنوان القضاء وعنوان الإفتاء ٢/ ١٣٢.
(٢) انظر: أدب القضاء، لابن أبي الدم ١/ ٣٨٣ - ٣٨٤، الطرق الحكمية ١/ ٤٦٨ - ٤٦٩، تبصرة الحكام ٢/ ١٠.
(٣) انظر: الطرق الحكمية ١/ ٤٦٧ - ٤٦٨، تبصرة الحكام ٢/ ٩، الشرح الممتع، لابن عثيمين ١١/ ٥٨٥ - ٥٨٦.
(٤) انظر جواباً مفصلاً من ابن الوزير في إثبات هذا في: الروض الباسم ٤٩٩ - ٥٠٢.
(٥) انظر: القواعد الكبرىٰ ١/ ١٠٩.

ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلىٰ أن الفاسق إذا كان وجيهـًا ذا مروءة تقبل شهادته، لأنه لوجاهته لا يتجاسر أحد علىٰ استمالته بالمال، ولمروءته لا يرتكب الكذب من غير منفعة له فيه، فالثقة تحصل بشهادة مثل هذا، والغرض من شرط العدالة هو حصول الثقة بصدقه، وهو متحقق هنا[1].

خامسـًا: ومن ذلك مراعاته في شرط الأصلح في الولاية: فمن واجبات الحاكم أن يختار علىٰ المسلمين في ولاياتهم أصلح من يجد بحسب زمانه ومكانه.

يقول ابن تيمية عن واجب الإمام في اختيار الولاة:

(فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو أصلح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحَسْبِه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذه للولاية بحقها، فقد أدىٰ الأمانة، وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل المقسطين عند الله؛ وإن اختلَّ بعض الأمور بسبب من غيره)[2].

وينبغي أن يؤكد علىٰ أن اعتبار هذا يجب أن لا يغفل النظر عن أهمية تصحيح الحال إن كان ممكنـًا، فـ (مع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلحَ الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتىٰ يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها)[3].

- تولي الولايات الظالمة لمن يسعى لتخفيف الشر:

من المسائل التي عرضت لشيخ الإسلام ابن تيمية وأجاب عنها، وكانت حاضرة في عددٍ من تقريراته، ما يتعلق بحكم تولي الولايات التي يجري فيها ظلم وإقطاعات

---

(١) وهو قول يروىٰ عن أبي يوسف، وأبي حنيفة، وقال به غيرهم، انظر: صنوان القضاء ٢/ ١٣٨، فتح القدير، لابن الهمام ٧/ ٣٧٥، أدب القضاء، لابن أبي الدم ١/ ٣٨٤، الروض الباسم ٥٠٣ - ٥٠٤.
(٢) السياسة الشرعية ٢٣.
(٣) السياسة الشرعية ٣٢ - ٣٣.

محرمة لمن أراد الإصلاح والعدل وتخفيف الظلم، سئل الشيخ عن ذلك فأجاب:

(إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه علىٰ الإقطاع خير من استيلاء غيره كما قد ذكر: فإنه يجوز له البقاء علىٰ الولاية والإقطاع ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه علىٰ ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه، وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيره قادراً عليه، فنشر العدل بحسب الإمكان ورفع الظلم بحسب الإمكان فرض علىٰ الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب - والحالة هذه - بما يعجز عنه من رفع الظلم)[1].

وفي سياق آخر يعيد الشيخ تأكيد هذا المعنىٰ، وأن صاحب الولاية المصلح قد يعجز عن بعض الحق، أو يفعل المحرم من غير اختياره، فلا يكون هذا صادّاً له عن المصالح الأعظم، يقول:

(إذا كان المتولي للسلطان العام أو بعض فروعه كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك؛ إذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته، ولكن يتعمد ذلك ما لا يفعله غيره قصداً وقدرة: جازت له الولاية، وربما وجبت؛ وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقَسْم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان فعلها واجباً، فإذا كان ذلك مستلزماً لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي؛ ولا يمكنه ترك ذلك: صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به، فيكون واجباً أو مستحباً إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب)[2].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٣٠/ ٣٥٧، وانظر تقريراً مفصلًا للمعنىٰ نفسه في بحث آخر للشيخ في مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٢٩ - ٣٣.

(٢) مجموع الفتاوىٰ ٢٠/ ٥٥، وقد أطال الشيخ في هذا المقطع في الحديث عن هذه الجزئية، انظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٠/ ٤٨ - ٦١.

وهنا ينبه الشيخ علىٰ ضرورة الموازنة بين الأحكام الشرعية، وإلا فقد يتسبب ذلك في ترك واجبات أو فعل محرمات: (وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية، فقد يدع واجبات ويفعل محرمات ويرىٰ ذلك من الورع، كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة ويرىٰ ذلك ورعـًا، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور ويرىٰ ذلك من الورع، ويمتنع من قبول شهادة الصادق وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية)(١).

ولما سئل الشيخ عن رجل له نظارة علىٰ أوقاف، وهو مجتهد في الحفاظ عليها إلا أنه عاجز عن التصدي لما يعرض لها من صرفها في غير مستحقها؛ فهل له أن يعزل نفسه منها؟

أجاب الشيخ: (جاءت الشريعة عند تعارض المصالح والمفاسد بتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وباحتمال أدنىٰ المفسدتين لدفع أعلاهما، فمتىٰ لم يندفع الفساد الكبير عن هذه الأموال الموقوفة ومصارفها الشرعية إلا بما ذكر - من احتمال المفسدة القليلة - كان ذلك هو الواجب شرعـًا)(٢).

وقد يشتبه الحال هنا علىٰ بعض الناس فيتعجب من كيفية إجازة مثل هذا الفعل مع ما فيه من إقرار علىٰ الظلم، وتعاون علىٰ الإثم والعدوان، فيوضح الشيخ ما يزيل مثل هذا اللبس فيقول:

(والمعين علىٰ الإثم والعدوان: من أعانَ الظالم علىٰ ظلمه، أما من أعان المظلوم علىٰ تخفيف الظلم عنه، أو علىٰ أداء المظلمة، فهو وكيل المظلوم؛ لا

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ١٠/ ٥١٢، وانظر تقريراً أوسع في الموازنة بين المصالح والمفاسد في الاستقامة ٢/ ٢١١ - ٢٢٠، ولأن إعمال هذه الموازنة هو مظنة التساهل في بعض الواجبات والمحرمات الشرعية بدعوىٰ وجود ما هو أرجح منها، فقد فصَّل الشيخ فيها بما يزيل هذا الإشكال، انظر: مجموع الفتاوىٰ ١٤/ ٤٦٩ - ٤٧٨.

(٢) مجموع الفتاوىٰ ٣١/ ٩٢.

وكيل الظالم؛ بمنزلة الذي يقرضه، أو الذي يتوكل في حمل المال له إلىٰ الظالم، مثال ذلك ولي اليتيم والوقف، إذا طلب ظالم منه مالاً فاجتهد في دفع ذلك - بمالٍ أقل منه إليه - أو إلىٰ غيره بعد الاجتهاد التام في الدفع؛ فهو محسنٌ، وما علىٰ المحسنين من سبيل.

وكذلك وكيل المالك من الدلالين والكُتَّاب وغيرهم، الذي يتوكل لهم في العقد والقبض، ودفع ما يطلب منهم؛ لا يتوكل للظالمين في الأخذ.

وكذلك لو وضعت مظلمة علىٰ أهل قرية أو دربٍ أو سوق أو مدينة، فتوسط رجل منهم محسن في الدفع عنهم بغاية الإمكان وقسطها بينهم علىٰ قدر طاقتهم، من غير محاباة لنفسه ولا لغيره، ولا ارتشاء، توكَّلَ لهم في الدفع عنهم، والإعطاء كان محسناً، لكن الغالب أن من يدخل في ذلك يكون وكيل الظالمين محابياً مرتشياً مخفراً لمن يريد، وآخذاً ممن يريد)[١].

ويختم الشيخ بعبارة فقهية وعظية جامعة:

(فالواجب علىٰ المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه؛ فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من الواجبات واجتنب ما يمكنه من المحرمات: لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار. ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد، ففعل ما يقدر عليه، من النصيحة بقلبه والدعاء للأمة ومحبة الخير وفعل ما يقدر عليه من الخير: لم يكلف ما يعجز عنه؛ فإن قوام الدين بالكتاب الهادي، والحديد الناصر، كما ذكره الله تعالىٰ)[٢].

---

(١) السياسة الشرعية ٦٧، وانظر مثل ذلك في جامع المسائل ٩/ ٣٤١ - ٣٤٢.

(٢) السياسة الشرعية ١٩٧، وفي حال العاجز عن إقامة الشرع انظر: مجموع الفتاوىٰ ١٩/ ٢١٩ - ٢٢٧.

- **طاعة الإمام في الأمور المندوبة:**

بحث الفقهاء حكم ما لو أمر الإمام بأمر مندوب؛ فهل يكون واجباً لأنه من الامتثال والطاعة الواجبة؟

نص فقهاء الحنفية علىٰ الوجوب، يقول الحموي: (قال المصنف رحمه الله في شرح الكنز ناقلاً عن أئمتنا: إن طاعة الإمام في غير المعصية واجبة، فلو الإمام أمر بصوم يومٍ وجب)[1].

وذكر المالكية مثل ذلك، غير أنهم جعلوا الوجوب في بعض المندوبات كالصدقة لا الصيام، فإذا أمرهم بالصدقة وجبت[2].

وأما الشافعية فقد كانوا أكثر ذكراً لهذه المسألة وتفصيلاً لها، ففرقوا بين أمره بذلك إن كان متعلقاً بالشعائر، أو ليس متعلقاً بالشعيرة، فجعلوا الأمر المرتبط بالشعيرة أقوىٰ وألزم.

يقول الزركشي حاكياً هذا الخلاف:

(وهل يجب بأمر الإمام؟ ينظر، فإن كان من الشعائر الظاهرة وجب، كما لو أمرهم بالاستسقاء في الجدب تجب طاعته، وإن لم يكن من الشعائر الظاهرة لا يجب كما لو أمرهم بالعتق وصدقة التطوع)[3].

والمذهب عند الشافعية عدم التفريق بينهما، وأن أمرهم واجب في المندوب علىٰ أي حال، يقول النووي:

(ويأمرهم - أي المحتسب - بصلاة العيد، وهل هو واجب أم مستحب؟ وجهان.

---

(١) غمز عيون البصائر ١/ ٣٧٣، وانظر: حاشية ابن عابدين ٥/ ٤٢٢.

(٢) انظر: حاشية العدوي علىٰ شرح الخرشي ٢/ ١١٢.

(٣) البحر المحيط ١/ ٣٨٦.

قلت: الصحيح وجوب الأمر، وإن قلنا: صلاة العيد سنة؛ لأن الأمر بالمعروف هو الأمر بالطاعة، لا سيما ما كان شعاراً ظاهراً)[١].

وقال النووي: (هل يكون الصوم واجبًا علىٰ من بلغه الأمرُ إذا استطاع الصوم؟

الجواب: نعم! يكون واجبًا، ومن أخلَّ به والحالة هذه أثم، لقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩] والأمر للوجوب، وللأحاديث الصحيحة في الأمر بطاعة ولاة الأمر)[٢].

وقالوا: لو أمرهم بصيام ثلاثة أيام في الاستسقاء لزمهم الصيام[٣]. و (أن الصوم صار واجبًا لذاته لا لحيثية إظهار مخالفة الإمام لأنه لا اطلاع له علىٰ النية)[٤].

وذهب بعض الشافعية إلىٰ أنه لا يلزمهم في الاستسقاء ولا الصيام[٥].

غير أننا إذا انتقلنا إلىٰ مذهب الحنابلة فسنجد أن الصورة مختلفة عما هي في المذاهب الثلاثة، يقول ابن مفلح: (وظاهر كلامهم: لا يلزم الصوم بأمره)[٦].

ثم أورد دخول الأمر بالندب ضمن عموم قول الفقهاء بوجوب الطاعة في غير المعصية، فوضح مقصود ذلك وقال: (ولعل المراد: في السياسة والتدبير والأمور المجتهد فيها لا مطلقًا، ولهذا جزم بعضهم: تجب في الطاعة، وتسن في المسنون، وتكره في المكروه)[٧].

---

(١) روضة الطالبين ١٠/ ٢١٧.

(٢) فتاوىٰ النووي ٦٣.

(٣) انظر: تحفة المحتاج ٣/ ٦٨، نهاية المحتاج ٢/ ٤١٥، أسنىٰ المطالب ١/ ٢٨٩.

(٤) الفتاوىٰ الفقهية الكبرىٰ ١/ ٢٧٩، وانظر في فروع المسألة عند الشافعية: إيضاح البرهان في الثناء علىٰ السلطان، لعلم الدين البلقيني، ضمن مجموعة الرسائل البلقينية، المجموعة الثانية ٥٠٢ – ٥٠٥.

(٥) انظر: كفاية النبيه ٤/ ٥١٧، أسنىٰ المطالب ١/ ٢٨٩.

(٦) الفروع ٣/ ٢٢٧.

(٧) الفروع ٣/ ٢٢٧.

وذهب بعض الحنابلة إلىٰ موافقة الجمهور فقالوا: يجب[1].

فيمكن أن نستخلص من هذا، أن الرأي الفقهي علىٰ اتجاهين:

الأول: من يوجب فعل هذه المندوبات، وهذا مذهب الجمهور، وبعض الحنابلة.

الثاني: من لا يوجب ذلك، وهو مذهب الحنابلة، وبعض الشافعية.

وأساس البحث هنا مبني علىٰ القاعدة المقررة أن طاعة الإمام واجبة ما لم يأمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا يطاع إجماعـاً[2]، وكذا إذا أمر بمكروه، لأن هذا ليس من المعروف[3].

ولهذا فإن الطاعة تشمل الواجبات والمندوبات والمباحات:

قال الحطاب الرعيني المالكي: (ويعني به ما ليس بمنكر ولا معصية، فيدخل فيه الطاعة الواجبة والمندوب إليها والأمور الجائزة شرعـاً، فلو أمر بجائز صارت طاعته فيه واجبة، ولما حلت مخالفته)[4]، وهو أمر مستقر في المذاهب الأربعة[5].

ويجب أن يستحضر هنا أن تصرفات الحاكم منوطة بالمصلحة، ومتعلقة بما هو من شأنه من المصالح العامة، ومن قال بوجوب المندوبات يحتمل قولهم أمرين:

---

(١) وهو ابن قاضي الجبل، انظر: الإنصاف ٢/ ٤٥٤.

(٢) انظر في حكاية الإجماع علىٰ عدم الطاعة في المعصية: شرح السنة، للمزني ٨٦، شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٨/ ٢١٥، التمهيد، لابن عبد البر ٢٣/ ٢٧٧، الإقناع في مسائل الإجماع ١/ ٦١، مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ٥٨، الإنصاف ٢/ ٤٥٤، عمدة القاري ٢١/ ٤٧٤.

(٣) انظر: حاشية الشرواني ٣/ ٧١، مواهب الجليل ٦/ ٢٧٩، شرح مختصر خليل ٨/ ٦٠.

(٤) مواهب الجليل ٦/ ٢٩٧.

(٥) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٩٩ - ١٠٠، حاشية ابن عابدين ٢/ ١٨٥، و٥/ ١٦٧، الاستذكار ٥/ ١٣٤، البيان والتحصيل ٣/ ٦٣، التاج والإكليل ٨/ ٩١، شرح مختصر خليل، للخرشي ٢/ ١١٢، روضة الطالبين ١٠/ ٤٧، أسنىٰ المطالب ١/ ٢٨٩، تحفة المحتاج ٣/ ٧١، المغني ٩/ ١٦٥.

الاحتمال الأول: أنها متعلقة بمندوبات معيَّنة لها مصلحة عامة، ومن هنا وقع الخلاف في المندوبات؛ فمن أوجبها لَحَظ وجود المصلحة مع وجوب طاعة الإمام، ومن لم يوجبها لحظ أن هذا ليس من مظان المصلحة، فيكون محل البحث هو في مندوبات معيَّنة تحتمل مثل هذه المصلحة كالشعائر التي يجتمع الناس لها في الاستسقاء والعيد، وما يتبعها من عبادات.

فمحل البحث إذن هو في مندوبات تحتملها المصلحة، وبناءً عليه فمسلك الحنابلة في عدم الوجوب أدق وأطرد، فالصيام والصدقة هي عبادات محضة، ليست ضمن مجال السياسة والتدبير للحاكم، ويكفي فيها ما كان موجوداً في عهد النبي ﷺ من حث الناس عليها، وتذكيرهم بفضلها، ولا معنىٰ مقتضٍ للإيجاب عليهم.

ولا يصح الاستدلال علىٰ الوجوب بعموم ما جاء في الأمر بطاعة ولاة الأمر كقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩] لأن هذا من الاستدلال بمحل النزاع، فالبحث هو في هذه الطاعة هل تشمل هذه الصورة أم لا؟ فلو سلم بأنها طاعة لما حصل خلاف، إلا أن يقال هو استدلال بعموم ما جاء في الطاعة وأنه يشمل هذه الصورة، فالجواب كما ذكر ابن مفلح بعدم التسليم به، وأن الطاعة متعلقة بجانب معين وليس عامة في كل شيء، فلا بد من دليل علىٰ ذلك، فالطاعة متعلقة بالمعروف(١).

وقد يكون للشعائر التي يجتمع الناس لها وجه يقتضي مراعاته، وذلك أن الحاكم لو أمرهم بأمر فيه مصلحة عامة لوجب طاعته، فأمره لهم بأن يقيموا هذه الشعائر هو من مراعاة المصلحة العامة التي يوجبها الدين، فهي أولىٰ بالطاعة، فالقول بالوجوب فيه وجاهة، مع مراعاة أن يقتصر علىٰ قيام الكفاية بذلك، لا أن يجب علىٰ كل فرد بعينه.

---

(١) في حدود الطاعة في الأمور المباحة، وفي الفرض الكفائي، انظر: رسائل أبي علىٰ اليوسي ١/ ٢٢٠ - ٢٢١، و ٢٢٤ - ٢٢٦.

ومما ذكره الفقهاء هنا: ما لو اعتاد الناس تأخير الصلاة إلىٰ آخر وقتها، فيحتمل أن يأمرهم أن يبكِّروا حتىٰ لا يعتاد الناس علىٰ التأخير فيظن أن هذا وقتها[1]. ومثله لو أمرهم بالمبادرة إلىٰ أداء صلاة الجمعة في وقتها الموسع[2]. فالوجوب هنا متجه بسبب وجود المصلحة الظاهرة.

وأقوىٰ منه لو تحققت المصلحة في بعض المندوبات، كما لو عين الإمام من يقوم بالفروض الكفائية، فهو في الأصل مندوب، لكن لو عين الإمام من يقوم بها لوجب عليه[3].

الاحتمال الثاني: أنها متعلقة بكافة المندوبات، والإشكال هنا سيكون أقوىٰ، ودخولها في عموم الطاعة أبعد، لأن حكم المندوب مستقر شرعـًا، فلا معنىٰ لأن يكون واجبًا لمجرد أمر الحاكم في أمر لا مصلحة عامة فيه.

- **الأحكام عند غياب الإمام:**

ترتبط كثير من الأحكام بوجود الإمام، فإدارة المصالح العامة للناس مرتبطة بوجوده، غير أن هذا الواقع قد لا يكون متيسراً في كل زمان ومكان؛ فماذا لو عاش بعض المسلمين في وضع لا يجمعهم فيه حاكم معين، فماذا يفعلون؟

قرر هنا بعض الفقهاء قاعدة فقهية سياسية تقول: الجماعة تقوم مقام الحاكم عند عدمه[4].

وقد ذكرها خليل في مختصره المشهور فقال: (ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي ووالي الماء، وإلا فلجماعة المسلمين)، وقد أشار كثير من الشراح في هذه

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي ٣٥٦، الأحكام السلطانية، للفراء ٢٨٨.

(٢) تحفة المحتاج ٢/ ٤١٩.

(٣) انظر: أحكام القرآن، للكيا الهراسي ٤/ ٢٠٤، التوضيح في شرح التنقيح ١/ ٤٢١، البحر المحيط ١/ ٢٥١.

(٤) انظر: أجوبة العبدوسي ٤٢٥.

العبارة إلىٰ أن الجماعة عند عدم الإمام تقوم مقامه[1].

وشاع هذا الاستعمال عند فقهاء المالكية، فالقاعدة عندهم: أن (أحكام الجماعة الذين تمتد إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منها كل ما جرىٰ علىٰ الصواب والسداد، في كل ما يجوز فيه حكم السلطان)[2]. وهذا في حال إمكانية إقامة الحدود من دون هرج وفتنة، وأما إذا أفضىٰ لذلك فلا شك في منعه[3].

وذهب بعض الفقهاء إلىٰ أنه ليس لهم أن يقيموا هذه الحدود والأحكام المختصة بالحكام في حال غيابهم، قال السمناني:

(وإذا خلا الزمان من الإمام والمتغلبين علىٰ سبيل الفرض والتقدير، فكل حكم يلزم العامة والإمام بين أظهرهم فهو لازم لهم مع عدمه، وكل حكم لا يلزمهم ولا يجوز لهم فعله مع وجوده فهم فيه أيضاً مع عدمه غير مخاطبين بفعله، والأول كالزكاة والصلاة وسائر العبادات التي يتفردون بها، والعقود التي يعقدونها. والثاني كالحدود والقطع في السرقة وضرب الجزية والإحياء وما هو مفوض إلىٰ الإمام، فإنه لا يستوفي ولا يأخذه بعضهم من بعض، وكذلك الأحكام وتوليها)[4].

وقد بنيت عليها مسألة أخرىٰ مهمة، وهي ما يتعلق بالبلاد التي تقع تحت احتلال الكفار؛ ما حكم القضاة الذين يعيِّنهم هذا الكافر ليحكموا بين المسلمين وَفْقَ ما يرتضيه المسلمون أنفسهم؟

نص عدد من الفقهاء علىٰ صحة ولايته مراعاة لمصلحة المسلمين، ولو

---

(١) انظر: التاج والإكليل ٥/ ٤٩٨، شرح الزرقاني علىٰ مختصر خليل ٤/ ٣٧٦، منح الجليل ٤/ ٣١٨.

(٢) المعيار المعرب ١٠/ ١٠٢ – ١٠٣، وانظر: مواهب الجليل ٤/ ١٩٩، الشرح الكبير، للدردير ٢/ ٤٣٦.

(٣) أحكام القرآن، للكيا الهراسي ٢/ ٢٩٢، أحكام القرآن لابن الفرس ٣/ ٣٢٩، ولابن تيمية بناء آخر في النظر إلىٰ هذه القضية، انظر: مجموع الفتاوىٰ ٣٤/ ١٧٥ – ١٧٦.

(٤) روضة القُضاة وطريق النجاة ١/ ٧٨.

كان صدوره من كافر لا ولاية له علىٰ المسلمين، لأن المقصود تحقيق مصلحة المسلمين.

سئل المازري عن أحكام تأتي من صقلية من عند قاضيها وهم مقيمون تحت الكفار، فقال: (تولية الكافر للقضاة والأمناء وغيرهم لحجز الناس بعضهم عن بعض واجب، حتىٰ ادعىٰ بعض أهل المذهب أنه واجب عقلاً، وإن كان باطلاً تولية الكافر لهذا القاضي، إما بطلب الرعية له وإقامته إياه لهم للضرورة لذلك فلا يقدح في حكمه وتنفيذ أحكامه، كما لو كان ولاه سلطان مسلم)[1].

وقال العز بن عبد السلام:

(ولو استولىٰ الكفار علىٰ إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلباً للمصالح العامة ودفعاً للمفاسد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشرع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة، لفوات الكمال فيمن يتعاطىٰ توليتها لمن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد)[2].

وقال القرطبي:

(قال بعض أهل العلم: في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر والسلطان الكافر، بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل لا يعارضه فيه، فيصلح منه ما شاء، وأما إذا كان عمله بحسب اختيار الفاجر وشهواته وفجوره فلا يجوز ذلك، وقال قوم: إن هذا كان ليوسف خاصة، وهذا اليوم غير جائز؛ والأول أولىٰ إذا كان علىٰ الشرط الذي ذكرناه)[3].

وقال ابن تيمية مثنياً علىٰ مثل هذه الولاية:

---

(١) أسنىٰ المتاجر، للونشريسي ٥٠ – ٥١.
(٢) القواعد الكبرىٰ ١/ ١٢١ – ١٢٢.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢١٥.

(ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق علىٰ خزائن الأرض لملك مصر بل ومسألته أن يجعله علىٰ خزائن الأرض وكان هو وقومه كفاراً، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ [غافر: ٣٤]، وقال تعالىٰ عنه: ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: ٣٩-٤٠]، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها علىٰ حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته ولا تكون تلك جارية علىٰ سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله، فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦])[(١)].

غير أن بعض الفقهاء اشترط في ذلك أن يرتضيه جماعة المسلمين، فإن ارتضاه جماعة المسلمين فحكمه كحكم القاضي الذي يعيِّنه الإمام، وأما إذا لم يرتضوه كما لو قدمه النصارىٰ فلا يجوز حكمه، فالاعتبار بهم لا به[(٢)].

ومنعه بعض فقهاء الحنفية، واشترط أن تكون التولية من المسلمين لا منهم، قال ابن الهمام:

(وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم علىٰ مالٍ يؤخذ منهم؛ يجب عليهم أن يتفقوا علىٰ واحد منهم يجعلونه والياً، فيولي قاضياً أو يكون هو الذي يقضي بينهم، وكذا ينصبوا لهم إماماً

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٢٠/ ٥٦ - ٥٧، وانظر في حكم تولية يوسف: الأحكام السلطانية ١٢٧، روح المعاني ٧/ ٧.
(٢) أجوبة العبدوسي ٤٢٥.

يصلي بهم الجمعة)[1].

وقد خالفه عدد من الحنفية فلم يشترطوا ذلك[2].

وفي حال السعة فلا شك في اشتراط أن يعين المسلمون من يتولىٰ أمرهم، وأما في حال الضرورة وعدم الإمكان فلا يسعهم مثل هذا الشرط، ولا يصح أن تضيع مصالح المسلمين بسببه[3].

فهذا اجتهاد سياسي معتبر، لأنه لحظ المعنىٰ المقصود من القضاء، فإذا حكم بينهم بالشرع، وحفظ حقوقهم، وفصل بينهم بالعدل، ورضوا به، فلا يؤثر كون أصل توليته قد جاءت من الكفار عند الضرورة، ولا يسقط الأخذ بهذا أي شيء من أحكام الشريعة الواجبة.

- إمضاء أحكام البغاة:

من الاجتهادات الفقهية المراعية للمصلحة العامة ما شاع عند الفقهاء من إمضاء الأحكام القضائية التي تجري في أثناء حكم البغاة، مع أن الأصل في القضاء أن يكون صادراً عن نواب الحاكم، والبغاة مخالفون له، فالأصل أن لا يُعتَد بها، غير أنه لم يلتفت لهذا الأصل، وروعي ما هو أقوىٰ منه وهو حفظ الحقوق، ودفع الضرر عن الناس.

فلو أنفذ البغاة أحكاماً في إقامة الحدود أو جمع الزكاة والجزية، فإنه لا يعاد عليهم، وتمضىٰ أحكام قضاتهم، عند أكثر الفقهاء[4].

---

(١) فتح القدير، لابن الهمام ٧/ ٢٦٤، وانظر مثل رأيه في: الفتاوىٰ الهندية ١/ ١٤٦.

(٢) انظر: البحر الرائق ٦/ ٢٩٨، الفتاوىٰ الهندية ٣/ ٣٠٧، حاشية ابن عابدين ٢/ ١٤٤، و ٤/ ١٧٥، و ٥/ ٣٦٨ - ٣٦٩.

(٣) انظر في بحث هذه المسألة: السياسة الشرعية حال غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين، لأحمد محيي الدين صالح ٢٥٣ - ٢٥٧، و ٢٦٨ - ٢٧٠، وقد استفدت من هذا الكتاب أيضاً في الدلالة علىٰ مظان عدد من النقولات التي رجعت إليها في هذا الموضوع.

(٤) وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة، وبعض الحنفية، انظر: المغني ٨/ ٥٣٧، شرح منتهىٰ الإرادات ٣/ ٣٩٢، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٨/ ٢١٤، حاشية=

فالمعتبر في القضاء أن يكون القاضي عدلاً قد عينه الإمام، إلا أن هذا اغتفر في البغاة فأمضيت أحكامهم للضرورة، ولم يكن قتالهم وإتلافهم للأموال مسقطاً لشهاداتهم وقضائهم نظراً للتأويل، لأن أخذ الحقوق مرة أخرىٰ فيه مشقة علىٰ الناس، وضرر عليهم، وقد تطول مدة هذا القضاء[1].

فهذه الصورة مخالفة للأصل العام من أن نفوذ التصرفات مبني علىٰ الولاية، غير أنه كما يقول العز بن عبد السلام:

(قد ينفذ التصرف العام من غير ولاية كما في تصرف الأئمة البغاة فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم، وإنما نفذت تصرفاتهم وتوليتهم لضرورة الرعايا)[2].

إذ: (لو رددنا أقضيتهم لتعطلت أمور المسلمين، وبطلت قواعد من الدين)[3].

إلا أن هذا الاعتبار لقضاء البغاة وشهادتهم مقيد بالأصل الشرعي بأن يكون البغي في حدود التأويل المعتبر، فإن كان القاضي ممن يستحل دماء أهل العدل وأموالهم لم يجز قضاؤه لأنه ليس عدلاً[4].

=الدسوقي ٤/ ٣٠٠، روضة الطالبين ١٠/ ٥٣، الحاوي الكبير ١٣/ ١٣٥، المبسوط ١٠/ ١٣٥، وتوسع القرافي فحكىٰ نفوذ تصرفات البغاة بأنهم بالإجماع، انظر: الفروق ٤/ ٣٥، ووافقهم الحنفية فيما إذا عين أهل البغي قاضياً من غيرهم، وأما إذا عينوا قاضياً من عندهم فتنقض أحكامه، وأما ما أخذوه من الأموال فوقعت موقعه فقد سقطت عنه التبعة، وإلا فيلزم الغني أن يعيدها فيما بينه وبين الله. انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٦/ ١٠٥، و ١٠٨ - ١٠٩، بدائع الصنائع ٧/ ١٤٢، البحر الرائق ٥/ ١٥٤، أحكام القرآن، للجصاص ٣/ ٥٣٥، وفي قول عند المالكية بأنه لا ينفذ حكم قضاتهم ولا ما أخذوا من الزكاة، انظر: التوضيح في شرح مختصر الحاجب ٨/ ٢١٤، وهو اختيار ابن حزم كما في المحلىٰ ١١/ ٣٥١ - ٣٥٤.

(١) انظر: المغني ٨/ ٥٣٧.

(٢) القواعد الكبرىٰ ١/ ١١١.

(٣) غياث الأمم ٣٧٤.

(٤) انظر: المغني ٨/ ٥٣٧، روضة الطالبين ١٠/ ٥٣، الحاوي الكبير ١٣/ ١٣٤-١٣٥، والمراد استحلالها خارج الحرب، وإلا فكلهم يستحلونها أثناء الحرب، انظر: نهاية المحتاج ٧/ ٤٠٥.

أما إن كان القاضي غير متأول فإنه يجب تصفُّح أحكامه، فيمضىٰ الصواب ويترك الخطأ[1].

والدليل علىٰ إنفاذ أحكام قضاتهم وقبول شهادتهم: أن الفتن والحروب قد كانت في عهد الصحابة والتابعين فلم تعترض إحدىٰ الفئتين علىٰ الأخرىٰ في ذلك ولا نقضت أحكامها[2].

قال الزهري: هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون، فأجمع رأيهم علىٰ أنهم لا يقاد ولا يودىٰ ما أصيب علىٰ تأويل القرآن، إلا مال يوجد بعينه[3].

فهو نظر اجتهادي يراعي المصلحة العامة للناس، وهذه هي فلسفة السياسة الشرعية القائمة علىٰ نظر مصلحي لا يعارض الشريعة، فيراعي أن أحوال الناس تتغير فينظر في الاجتهاد المعتبر الذي يراعي هذا التغير، ولهذا فحتىٰ هذه القضية وهي إنفاذ تصرفات البغاة قد لا تكون محققة للمصلحة في كل حال، ولهذا أفتىٰ فقهاء الأندلس المتأخرون بعدم إمضاء أحكام قضاتهم ولا قبول شهادتهم[4] مع أن هذا مخالف للمعتمد في مذهب المالكية، ولعلهم نظروا إلىٰ المصلحة هنا، فيكون هذا من قبيل التعزير والعقوبة لردعهم عن بغيهم المحرم.

- تسويغ النكاح لزوجة أبيه خشية من ردته:

من الوقائع التاريخية ما حدث للسلطان التتري معز الدين محمود، والمسمىٰ

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي ٤/ ٣٠٠.

(٢) انظر: الإشراف علىٰ نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب ٢/ ٨٥٠، وفي أقوال العلماء وخلافهم في هذا التضمين، انظر: التأول في إباحة الدماء ٤٩-٥٥.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٧٩٥٣) وعبد الرزاق في المصنف (١٨٩٠٧)، والأثر منقطع، انظر: المحلىٰ ١١/ ٣٤٥ وهو صحيح إلىٰ الزهري، انظر: إرواء الغليل ٨/ ١١٦.

(٤) انظر: أسنىٰ المتاجر ٥١.

بغازان، وقد تولىٰ الملك سنة ٦٩٣هـ، ثم أسلم علىٰ يد نائبه الأمير نوروز[(١)] بعد ذلك بسنة، وفشا الإسلام في التتار بسببه، وكان يملك بلاداً شاسعة، وكان متزوجًا من امرأة أبيه، فلما أسلم قيل له إن الإسلام يحرم نكاح نساء الأب[(٢)]، فكاد أن يرتد، فأفتاه بعض خواصه بجواز هذا النكاح فثبت علىٰ إسلامه.

يحكي ابن حجر تفاصيل هذه الواقعة فيقول:

(وكان في مملكته خراسان بأسرها والعرفان وفارس والروم وأذربيجان والجزيرة، وكان إسلامه علىٰ يد الشيخ صدر الدين إبراهيم بن سعد الله بن حمويه الجويني، وعمره يومئذٍ بضع وعشرون سنة، كان يوم إسلامه يومًا عظيمًا، دخل الحمام فاغتسل وجمع مجلسًا وشهد شهادة الحق في الملأ العام، فكان لمن حضر ضجة عظيمة وذلك في شعبان سنة ٩٤هـ، ولقنه نوروز شيئًا من القرآن، وعلمه الصلاة وصام رمضان كل السنة، وكان غازان يتكلم بالفارسية مع خواصه ويفهم أكثر ما يقال له باللسان العربي.

ولما ملك أخذ نفسه بطريق جده الأعلىٰ جنكز خان وصرف همته إلىٰ إقامة العساكر وسد الثغور وعمارة البلاد والكف عن سفك الدماء.

ولمَّا أسلم قيل له: إن دين الإسلام يحرم نكاح نساء الآباء، وكان قد استضاف نساء أبيه إلىٰ نسائه، وكان أحبهن إليه بلغان خاتون، وهي أكبر نساء أبيه، فهمَّ أن يرتد عن الإسلام، فقال له بعض خواصه: إن أباك كان كافراً، ولم تكن بلغان معه في عقد

---

(١) في سيرة هذا الأمير، وتأثيره علىٰ إسلام كثير من التتار، وكلام أهل العلم فيه، انظر: ابن تيمية والمغول، لمحمد براء ياسين ٢٩ - ٣٦.

(٢) فهو قد أسلم وفي عصمته زوجة أبيه وهي ذات محرم، فلا يقر على البقاء معها، لأن عقد هذا النكاح لا يصح في الإسلام، وهذا محل إجماع بين العلماء، انظر: الإجماع، لابن المنذر ٨٧، التمهيد، لابن عبد البر ١٢/ ٢٣، بداية المجتهد ٣/ ٧١، المغني ٧/ ١٥١، الإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان ٢/ ٣٢، زاد المعاد ٥/ ١٢٤، فتح القدير، لابن الهمام ٣/ ٤١٥.

نكاح صحيح، إنما كان مسافحاً بها، فاعقد أنت عليها فإنها تحل لك، ففعل ولولا ذلك لارتد عن الإسلام، واستحسن ذلك من الذي أفتاه به لهذه المصلحة)[1].

ويبين الذهبي أثر إسلام هذا السلطان علىٰ المسلمين، فيقول:

(ثُمَّ شرع نوروز يلقِّن الملك غازان شيئًا من القرآن ويجتهد عليه، ودخل رمضان فصامه ولولا هذا القدر الذي حصل له من الإسلام وإلا كان قد استباح الشَّام لمَّا غلب عليه، فلله الحمد والمِنَّة)[2].

وقد ذكر هذه الواقعة الصفدي، وزاد فيها نقلاً عن الإربلي:

(قال: ولاموا من أفتاه، فقال: إنما قلتُ ظاهر الشرع، وإن تسهلت فالتسهل في ارتكاب غازان بمحرم واحد وأسهل من أن يرتد كافراً، وينتصب لمعاداة الإسلام وأهله. فاستحسن ذلك من قوله، وعرف فيه حسن قصده)[3].

فابن حجر والصفدي نقلا استحسان هذا الرأي، ولم يصرحا بذلك، إلا أن الشوكاني كان ظاهراً جداً في تصويب هذه الفتيا، يقول: (بل هو حسن، ولو كان تحته ألف امرأة علىٰ سفاح، فإن مثل هذا السلطان المتولي علىٰ أكثر بلاد الإسلام في إسلامه من المصلحة ما يسوغ ما هو أكبر من ذلك حيث يؤدي التحريج عليه والمشي معه علىٰ أمر الحق إلىٰ ردته، فرحم الله ذلك المفتي)[4].

وهذه الواقعة المستحسنة مشكلة في النظر، يتعارض فيها نظران:

النظر الأول: وهو النظر المصلحي الذي يلاحظ المفاسد العظيمة المترتبة علىٰ منعه من هذا النكاح، ومن يلاحظ هذا المعنىٰ سيستدل بالأصول والقواعد الشرعية

---

(١) الدرر الكامنة من أعيان المئة الثامنة ٤/ ٢٤٨.
(٢) تاريخ الإسلام ١٥/ ٦٩٠.
(٣) أعيان العصر وأعوان النصر ٤/ ٩.
(٤) البدر الطالع ٢/ ٢ - ٣.

العامة في ارتكاب أدنىٰ المفسدتين لدفع أعلاهما، والذي يتقوىٰ هنا بسبب الضعف والعجز وعدم الاستطاعة، فهي وَفْقَ هذا النظر من السياسة الشرعية المعتبرة، في تحقيق المصالح ودفع المضار عن الناس في صورة لا تخالف الشريعة، ولو كانت في الأصل محرمة وممنوعة، لكنها في هذا الحال الاستثنائي لا تخالف الشرع.

النظر الثاني: وهو النظر الذي يلاحظ اعتبار الشرع وحدوده؛ فما ضابط ما يمكن إباحته من المحرمات دفعًا لمثل هذه المفاسد؟ فالمحرمات حدود من الشارع، فما الذي يخول الشخص أن يغير حدود الله بمجرد الخشية من المفاسد المترتبة علىٰ ذلك؟ ويزيد الإشكال إذا طردنا هذا الأمر فإلىٰ أي حد ستقف هذه المفسدة؟ فماذا لو علم أن الزنا أو شرب الخمر محرم، فهل يباح له ذلك؟ ولو التزمه مجيب، فماذا لو علم أن عبادة الأصنام كفر، وأن دعاء غير الله شرك؛ فهل يباح له دفعًا لهذه المفسدة؟

والذي يبدو لي أن مثل هذا ليس من قبيل الإفتاء وبيان حكم الشرع، بل هو من قبيل دفع الصائل وكف الأذىٰ عن المسلمين، فهو كمن ينطق بكلمةٍ محرمة أو بالكفر عند الضرورة أو الإكراه، فردَّة مثل هذا الحاكم هي بلاء عظيم علىٰ المسلمين، وقد يترتب عليها انتهاك حرمات وسفك دماء وضياع حقوق، فيقال له من الكلام ما يكف به هذا الشر، ويكون قائله محموداً بهذا الاعتبار، وهي سياسة شرعية في مراعاة مصالح المسلمين ودفع الضرر عنهم، لكنه ليس من قبيل الفتيا أو النظر الفقهي، ولهذا لا يباح لمثل هذا الحاكم أن يبقىٰ مع زوجته، وليس له عذر عند الله في ذلك، وحكم الشارع ثابت في حقه، ومحاسب عليه.

ولأجل ذلك لو أراد شخص أن يفعل مثل هذا المحرم أو يرتد، فإننا لن نجيز له هذا المحرم خشية من رِدَّته، بل يمنع منه ولو ارتد، ولا يقال إن دفع مفسدة الردة مقدم، لأن هذه المفسدة غير معتبرة لأن سببها فاسد غير معتبر، وهذه الصورة مثلها، لكن قد روعي فيها دفع الضرر عن المسلمين فقط، لا بيان الحكم في الحقيقة.

أو يمكن أن يقال بعبارة أخرىٰ: إن الفتيا والحكم الشرعي في هذه الواقعة هو جواز النطق بإباحة ما حرم الله دفعاً لهذه الضرورة الشديدة.

- **قتل السلاطين العثمانيين لأولادهم الصغار:**

مما اشتهر من عادة السلاطين في الدولة العثمانية أن يقتل السلطان الأطفال الصغار قبل توليه للحكم، خشية من منازعتهم له في الملك.

اللافت هنا هو تقرير أحد الفقهاء المعروفين لمشروعية هذا التصرف استناداً للسياسة الشرعية، وهو الفقيه الحنبلي مرعي بن يوسف رحمه الله؛ حيث عرض لهذه القضية وبيَّن أن: (هذا الأمر لم يسبقهم إليه أحد فيما أعلم، وهو وإن كان أمراً ينفر منه الطبع السليم بحسب الظاهر، لكنه في نفس الأمر خير كبير ونفع كثير، ومع ذلك فلم يظهر لي جواز ذلك علىٰ سبيل الإطلاق؛ لأنهم أطفال لا ذنب لهم أصلاً، وكون يحصل منهم بغي وإثارة فتن فيما بعد فهو أمر غير محقق، وترك القتل في مثل ذلك أليق، ولعل من أفتىٰ من العلماء بالجواز، واستحل قتلهم، وأجاز محتجاً بجواز قتل الثلث لإصلاح الثلثين، نزل الظن منزلة اليقين علىٰ ما فيه من البعد بلا حين، ويحتمل أن يقال يجوز قتلهم سياسة لا شريعة، وباب السياسة أوسع من باب الشرع)[1].

وساق بعد ذلك كلام العلماء في مراعاة المصالح، والتوسع في السياسة الشرعية المحققة لذلك، وأن الاعتبار في الشريعة للأرجح من المصالح ولو كان فيه مفاسد، ثم جزم بعد ذلك بالحكم بعد تردد في الأول، فقال: (فينبغي القول بجواز القتل إذا صار الغلام مراهقاً مع القرائن الدالة علىٰ الفتنة؛ لأنه حينئذٍ صار مظنة الفساد والفتن، وأما قبل ذلك فلعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، وعند الخوف فربما يجوز القتل من هذه الحيثية عملاً بالقرائن وشواهد الأحوال قبل أن يتسع الخرق، ويعظم

(١) قلائد العقيان في فضائل آل عثمان ١٣٥.

الخطب، ويشتد الندم والكرب)[1].

ثم ذكر وقائع علىٰ مصلحة بعض من قتل أولاده، والمفسدة التي ترتبت علىٰ ترك آخر لذلك وما نتج عنه من اقتتال وفتن بينهم، وأن قتل واحد خير من قتل خمسين ألفـًا بسببه[2].

وهذه في الحقيقة فتوىٰ منكرة ليست من السياسة الشرعية في شيء، ولا تتفق مع قواعد السياسة ولا حدودها، ويتضح هذا عبر بيان ثلاث قواعد مركزية في السياسة الشرعية:

القاعدة الأولىٰ: أن السياسة الشرعية هي اجتهاد مصلحي فيما لا نص فيه، فهو اجتهاد في حدود هذه الشريعة، وأما النظر المصلحي المناقض للمصلحة الشرعية فهي سياسة مضادة للشرع، وليست من السياسة الشرعية في شيء، فالاستدلال بالمصلحة علىٰ مناقضة هذا الحكم هو مثل المناقضة بالمصلحة في بقية المحرمات كالزنا والخمر والربا، فلا مساغ لقبول مثل هذا بدعوىٰ أنه من السياسة الشرعية.

وقد يحصل نزاع في السياسة الشرعية في مجال معيَّن مما يحتمل الاختلاف في دخوله ضمن النص الشرعي، فيسوِّغ بعضهم الاجتهاد، ويعارضه آخرون، فهذا سائغ لأن مساحة ما يمكن أن يشمله النص هي مساحة اجتهادية أيضـًا، لكن ثَمَّ مساحة خارجة عن ذلك قطعـًا واتفاقـًا، ومنها إباحة مثل هذه المحرمات القطعية الضرورية.

القاعدة الثانية: أن هذه المصلحة المعارضة للنص ليست مصلحة في نظر الشارع، ولا اعتبار لها، فضلاً أن يقال بأنها أرجح المصلحتين، وأن فعلها هو من باب ارتكاب أدنىٰ المفسدتين، فهي غير داخلة مطلقـًا ضمن الاعتبار الشرعي، فضلاً أن تدخل في الموازنة بين المصالح المعتبرة.

---

(١) قلائد العقيان ١٣٧.

(٢) انظر: قلائد العقيان ١٣٧ - ١٣٨.

ولهذا فحقيقة الأمر أنها مفسدة يقينية، ارتكبت بدعوىٰ وجود مصلحة متوهمة، فهي ملغاة في نظر الشارع ولا اعتبار لها، ولو سلك المسلم مثل هذه النظر المصلحي المتوهم لما حفظ دم مسلم، ولا ماله، ولسهل انتهاك كافة المحرمات بالتوهمات والظنون.

القاعدة الثالثة: أن هذه المفسدة المتوهمة وهي مفسدة الوقوع في الفتن والاقتتال بين المسلمين هي مفسدة عظيمة، لكن الشريعة لم تهمل بيان هذه القضية، بل صاغت منهجاً متكاملاً في صيانة المسلمين منه، وفي كيفية التعامل معه عند وقوعه، وأما التساهل في الدماء وقتل الأبرياء فهو سبب لإثارة الفتن، وليس علاجاً لها، فالنظر المصلحي أن ينظر فيها وَفْقَ قاعدة الشريعة في التعامل معها، لا أن يسوغ أي نظر بدعوىٰ المصلحة.

ولهذا شدد الفقهاء في حرمة دم المسلم، واختلفوا في صورة المسلم المعتدي الذي لا يمكن كف شره إلا بالقتل، هل يسوغ قتله تعزيراً؟

فالقتل محدد شرعاً بجنايات محددة كالقصاص، والحرابة، والردة، والثيب الزاني، ونحو هذه الأحكام المحددة شرعاً، وأما ما عداها فلا يجوز فيه القتل، إلا في بعض الجنايات التي وقع خلاف عند الفقهاء في استحقاقها للقتل تعزيراً، وذلك مثل الجاسوس المسلم الذي يتجسس للكفار الحربيين[1]، ومثل الداعية إلىٰ البدعة[2]،

---

(١) اختلف العلماء فيها، فقيل: يقتل، وهو قول المالكية وبعض الحنابلة، وتوقف فيه الإمام أحمد، وقيل: لا يقتل، وهو قول الحنفية والشافعية، ونسبه النووي إلىٰ جمهور الفقهاء، انظر: الخراج ٢٠٧، البحر الرائق ٥/ ١٢٥، البيان والتحصيل ٢/ ٥٣٧، شرح مختصر خليل، للخرشي ٩/ ٤٩٣، الشرح الكبير، للدردير ٢/ ١٨٢، الأم ٥/ ٦٠٩، المهذب ٣/ ٢٩٢، الفروع ١٠/ ١٦٦، شرح النووي علىٰ صحيح مسلم: ١٢/ ٦٧، وانظر في حكاية الخلاف: الأوسط، لابن المنذر ٣/ ٤١٦ – ٤١٧، شرح ابن بطال ٣/ ١٦٤، مجموع الفتاوىٰ ٢٥/ ٤٠٥.

(٢) ذكر ابن تيمية أن هذا قول مالك، وبعض أصحاب الشافعي وأحمد، انظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ١٠٩، و ٣٥/ ٤٠٥، وذكر أن هذه العقوبة اختلف هل هي لأجل الردة، أو لأجل الفساد،=

ومثل التعزير بالقتل فيما تكرر من الجرائم إذا كان القتل قد شرع في جنسها، كالقتل بغير المثقل، أو اللواط، أو اغتيال النفوس لأخذ المال[1].

فقد حكىٰ ابن تيمية الخلاف في ذلك، فذكر أن الفقهاء في الحد الأعلىٰ للتعزير علىٰ أربعة أقوال:

القول الأول: لا حد له؛ وإنما هو بحسب المصلحة.

القول الثاني: أنه لا يبلغ التعزير في معصية قُدِّر الحد فيها.

القول الثالث: لا يبلغ بالتعزيز أدنىٰ الحدود أربعين أو ثمانين.

القول الرابع: أن لا يزيد في التعزير عن عشرة أسواط.

ثم ذكر أنه علىٰ القول الأول فهل يبلغ به القتل؟

ذكر قولين، الأول بالجواز، كقتل الجاسوس المسلم، وهو قول مالك، وبعض أصحاب أحمد، واختاره ابن عقيل.

وذكر بعض أصحاب الشافعي وأحمد جوازه في قتل الداعية إلىٰ البدع، وقتل من لا يزول فساده إلا بالقتل، وصرح به الحنفية في قتل المثقل، وقتل اللوطي[2].

فهذه جنايات محددة وقع خلاف بين العلماء في استحقاقهم للقتل، وترتب عليها الخلاف في حكم صاحب الجناية المفسد الذي لا يمكن كف شره إلا بالقتل، فمن أجاز قتله، فـ (لأن المفسد كالصائل، فإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل)[3].

=انظر: ٢٨/ ٣٤٦، والذي يمكن أن يستدل به علىٰ القول بجواز القتل تعزيراً هو الوجه الثاني، وهو القتل لأجل الفساد، لأنه عقوبة تعزيرية، وأما الردة فهي حد مقرر.

(١) وهو مذهب الحنفية، انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٦٣، المبسوط ٢٦/ ١٢٤، وانظر: مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ٣٤٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ٤٠٥ - ٤٠٦، وانظر: الطرق الحكمية ١/ ٢٨٢ - ٢٨٥.

(٣) مجموع الفتاوىٰ ٢٨/ ٣٤٧.

فحتىٰ صاحب الجناية ممن قد ارتكب جرماً، وهو مستمر عليه، ولا يمكن كف جرمه إلا بالقتل وقع خلاف الفقهاء فيه، تحوطاً من هذه المصالح؛ فكيف بقتل من لا ذنب له، لمفسدة متوهمة قد تقع منه!

فهذه من الشيخ زلة منكرة لا يتابع عليها، فلا تكون معتبرة لمجرد صدورها من عالم معتبر، بل هي من أغلاطه عفا الله عنه.

- **قتل ثلث الناس لإصلاح الثلثين:**

الرأي السابق يدفعنا إلىٰ فحص هذه المقولة الشائعة والمنسوبة إلىٰ الإمام مالك، وذلك أنه استدل بها علىٰ ذلك الرأي الغريب، فهذه المقولة ليست آية ولا حديثاً صحيحاً، ولا مقولة معتبرة لأحد السلف، فلو صح أنها تدل علىٰ مثل هذه الآراء فهذا يكشف عن فسادها وبطلانها، فيصح أن يستدل بمثل هذا علىٰ غلط هذه المقولة، لا أن يستند إليها في تصحيح مثل هذه الأغلاط المنكرة.

وقصة هذه المقولة المنسوبة إلىٰ الإمام مالك بدأت من عند الجويني (٤٨٧هـ) حين قال: (ومالك رضي الله عنه التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة، حتىٰ نقل عنه الثقات أنه قال: أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها)[١]. وتابعه الغزالي (٥٠٥هـ) في هذه النسبة فقال: (فاسترسل مالك رضي الله عنه علىٰ المصالح حتىٰ رأىٰ قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها)[٢].

وهذه النسبة إلىٰ الإمام مالك لم توجد في كتبه ولا في نقل أتباع مذهبه، بل توارد فقهاء المالكية علىٰ إنكار هذه المقولة، وتخطئة نسبتها إلىٰ الإمام مالك.

يبيِّن ابن العربي (٥٤٣هـ) سبب هذا الغلط عند من توهم أن هذا من قول مالك فقال:

---

(١) البرهان في أصول الفقه، للجويني ٢/ ١٦٩، وانظر: ٢/ ٢٠٧، غياث الأمم ٢١٩.
(٢) المنخول ٤٥٤، وانظر: شفاء الغليل ٢٤٧،

(نسب الخراسانيون الحنفيون والشافعيون إلىٰ مالك أن هلاك بعض الأمة في الاستصلاح واجب، وهو بريء من ذلك، وإنما سمعوا من قوله اعتبار المصلحة فاعتبروها بزعمهم حتىٰ بلغوا بها إلىٰ هذا الحد)[1].

وينكر القرافي (٦٨٤هـ) هذه النسبة بشدة، فيقول:

(وكذلك ما نقله عن الإمام في البرهان من أن مالكـاً يجيز قتل ثلث الأمة لصلاح الثلثين. المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً، ولم يوجد ذلك في كتبهم؛ إنما هو في كتب المخالف لهم، ينقله عنهم، وهم لم يجدوه أصلاً)[2].

ويقول الشماع (٨٣٣هـ) معدداً أوجه بطلان هذه النسبة للإمام مالك:

(الثاني: أن هذا الذي زعمه الإمام لم ينقله أحد من أصحاب مالك عنه، ولا هو في مسألة، مما يدل علىٰ بطلانه.

الثالث: أنه أخبر عنه بما رواه، ولعله ألزمه ذلك.

الرابع: أن هذا مما تتوافر الدواعي علىٰ نقله فلا يقبل فيه الواحد، ولو كان ممن لقي مالكـاً وأخذ عنه؛ فكيف وبينه وبينه أعصار!

الخامس: أن مذهب الأئمة لا معول علىٰ ما وجد منها في كتب المخالفين لهم)[3].

وقد أورد الشماع الدلائل علىٰ بطلان هذا الرأي، ومن ذلك:

أن الله تعالىٰ نهىٰ عن قتال المشركين في مكة، مع كفرهم واستحقاقهم خشية من تعرض بعض المسلمين للقتل: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الفتح: ٢٥]، فقد حمىٰ الكفار من القتل

(١) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٣/ ٤٦٠.
(٢) نفائس الأصول ٩/ ٤٠٩٢، وانظر: مواهب الجليل ٥/ ٤٣٠.
(٣) مطالع التمام ١١٥.

ولم يلحظ مصلحة إصلاحهم صيانة لأقل القليل من المسلمين؛ فكيف بمن يقول يقتل ثلث المسلمين لأجل الصلاح[1]!

وذكر أن مالكاً نهىٰ عن حرق سفينة الكفار أو حصونهم إذا كان فيه مسلم؛ فكيف يقال إن مذهبه قتل الثلث[2]!

ولتبيين شناعة هذا القول ألزمهم بأنه لو كان ثلاثة مضطرين، فإنه يسوغ أن يأكلوا أحدهم عند الضرورة، ولا قائل به من أهل الإسلام[3].

وكتب أبو حامد بن العربي الفاسي (١٠٥٢هـ) جواباً مطولاً في رد هذه المقولة عن مذهب الإمام مالك[4]، استفتحها بقوله:

(إنما حكاه عن مالك إمام الحرمين، وهو شافعي المذهب لم يمارس مذهب مالك ولا لابس رواته، ولا روايتهم عنه، ولهذا جرت عادة العلماء أنهم لا يعتمدون علىٰ نقل المخالف، ومع هذا فلم يحكه علىٰ وجه الارتضاء، والمالكية ينكرون هذا النقل عن مالك، ولم يرْوِه أحد منهم عنه)[5].

وقال محمد بن عبد القادر الفاسي (١١١٦هـ):

(لا يجوز أن يسطر في الكتب لئلا يغتر به ضعفة الطلبة، وهو لا يوافق شيئاً من القواعد الشرعية)[6].

---

(١) وقد أطال في تبيين وجه الدلالة من هذه الآية، انظر: مطالع التمام ١١٨ - ١٢٢.
(٢) مطالع التمام ١٢٢.
(٣) انظر: مطالع التمام ١٢٣.
(٤) نشر هذا الجواب بعنوان: رد ما نسب إلىٰ الإمام مالك من جواز قتل الثلث استصلاحاً للثلثين، بتحقيق رشيد الحمداوي، مجلة المذهب المالكي، العدد العاشر ١١٠ - ١١٥.
(٥) النوازل الجديدة الكبرىٰ ٣/ ١٧، ولقريب من هذا المعنىٰ نفىٰ ابن شاس صحة هذه النسبة إلىٰ مالك، انظر: البحر المحيط ٨/ ٨٤.
(٦) حاشية البناني علىٰ شرح الزرقاني ٧/ ٥٥.

وقد تأول الزرقاني (١٠٩٩هـ) في شرحه لمختصر خليل هذه المقولة بأن المراد قتل ثلث المفسدين في حال أنه لم يمكن كف شر الثلثين الباقين من المفسدين إلا بهذه الطريقة، ثم قال:

(خلافاً لما سرىٰ لبعض الأوهام من جواز قتل ثلث من أهل الصلاح لإصلاح ثلثين مفسدين، فإنه غلط فاحش معاذ الله أن يقال به، وأيضاً: أهل الفساد لا ينزجرون غالباً بقتل أهل الصلاح، بل لو فرض ذلك فلا يرتكب فيما يظهر)[1].

وقد تعقبه البناني (١١٩٤هـ) فقال:

(وأما ما تأوله [يقصد الزرقاني] من أن مراد إمام الحرمين قتل الثلث من المفسدين حيث تعين طريقاً لإصلاح الباقي فغير صحيح، ولا يحل أن يقال به، فإن الشارعَ إنما وضع لإصلاح المسلمين إقامةَ الحدود عند ثبوت موجباتها، ومن لم تصلحه السنة فلا أصلحه الله، ومثل هذا التأويل الفاسد هو الذي يوقع كثيراً من الظلمة المفسدين في سفك دماء المسلمين)[2].

وجمع المهدي الوزاني (١٣٤٢هـ) أقوال الفقهاء المالكية في نفي هذه المقولة في موسوعته النوازل الجديدة الكبرىٰ، والتي تسمىٰ المعيار الجديد[3].

وقال الشنقيطي (١٣٩٣هـ):

(وما ذكره المؤلف رحمه الله من أن مالكاً رحمه الله أجاز قتل الثلث لإصلاح الثلثين ذكره الجويني وغيره عن مالك وهو غير صحيح، ولم يروه عن مالك أحدٌ من أصحابه، ولم يقله مالك)[4].

---

(١) شرح الزرقاني علىٰ مختصر خليل ٧/ ٥٥، وتابعه بعض المالكية، انظر: الفواكه الدواني ٢/ ١١٨.
(٢) حاشية البناني علىٰ شرح الزرقاني ٧/ ٥٦.
(٣) انظر: النوازل الجديدة الكبرىٰ ١٢/ ١١٠-١١٣.
(٤) مذكرة في أصول الفقه ٢٠٣.

ويقول:

(أما دعواهم علىٰ مالك أنه يجيز قتل ثلث الأمة لإصلاح الثلثين وأنه يجيز قطع الأعضاء في التعزيرات فهي دعوىٰ باطلة، لم يقلها مالك ولم يرْوِها عنه أحد من أصحابه، ولا توجد في شيء من كتب مذهبه كما حققه القرافي، ومحمد بن الحسن البناني وغيرهما، وقد درسنا مذهب مالك زمناً طويلاً وعرفنا أن تلك الدعوىٰ باطلة)[1].

وقد جاء عن المازري ما يوهم تأكيده هذه النسبة لمالك، حيث قال: وهذا الذي حكاه أبو المعالي عن مالك صحيح.

غير أن فقهاء المالكية أزاحوا الإشكال عنها، بأن: (ما حكاه في التوضيح عن المازري أنه قال هذا الذي حكاه أبو المعالي عن مالك صحيح، إنما ترجع فيه الإشارة إلىٰ أوَّل الكلام، وهو أن مالكـًا رحمه الله تعالىٰ كثيراً ما يبني مذهبه علىٰ المصالح، لا إلىٰ قوله بأثره وقد قال إنه يقتل ثلث العامة لإصلاح الثلثين)[2].

ومن شيوع هذا النكير من المالكية في نفي هذه النسبة فقد نقله فقهاء المذاهب عنهم، كما يقول الطوفي عنه: (لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه جماعة من فضلائهم، فقالوا: لا نعرفه)[3].

---

(١) المصالح المرسلة ٣٤، ضمن المحاضرات الملحقة بكتاب الرحلة إلىٰ إفريقيا، من آثار الشيخ محمد الشنقيطي، دار عالم الفوائد.

(٢) حاشية البناني علىٰ شرح الزرقاني ٧/ ٥٦، وانظر: منح الجليل ٧/ ٥١٣ - ٥١٤، وجاء في مواهب الجليل ٥/ ٤٣٠ (وفي بعض نسخ التوضيح، ولكنه في توضيح الصناع)، وذكر العربي الفاسي أنه قد يحمل علىٰ مسألة التترس، انظر: النص المحقق للجواب في مجلة المذهب المالكي، عدد ١٠، ص١١١.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٢١١، وانظر: البحر المحيط، للزركشي ٨/ ٨٤، إيضاح طرق الاستقامة، لابن المبرد ٨٨ - ٨٩، إرشاد الفحول، للشوكاني ٢/ ١٨٤.

وكما ترىٰ، فهذه مقولة ما زال فقهاء المالكية من مئات السنين وحتىٰ عصرنا ينفون نسبتها إلىٰ إمامهم، وينكرون اعتبارها في مذهبهم.

وهذه العناية المالكية علىٰ نفي هذه المقولة عن مذهبهم لا يحفزها مجرد التدقيق العلمي للأقوال، وأنها مقولة لم تصح عن مالك؛ وإنما لإدراكهم غلط هذه المقولة، وخطورتها، وأنها مسيئة إلىٰ مذهبهم، ومشوهة لقولهم في المصالح المرسلة.

ولهذا نسبها ابن حزم إلىٰ أقوال الفساق والمفسدين لا الفقهاء، فقال: (كمن يقول من الطغاة قتل الثلث في صلاح الثلثين صلاح)[١].

(وعلىٰ قول الفساق الذين يقولون: قتل الثلث في صلاح الثلثين صلاح؛ فهذه أقوال الشيطان الرجيم وأتباعه، وما جعل الله تعالىٰ قط جميع عباده أولىٰ بالنظر لهم من مسلم واحد يضيع من أجلهم)[٢].

وهذه المقولة إذا فحصناها نجد أنها غلط شرعـًا وواقعـًا:

أما واقعـًا: فإنه لا يتصور وجود حاجة إلىٰ قتل ثلث الناس، ويترتب عليه إصلاح الثلثين الباقيين، بحيث لا يتم صلاحهم إلا بهذا القتل، هذه صورة ذهنية تجريدية لا يمكن تصورها علىٰ الواقع، فحتىٰ لو قيل بجوازها شرعـًا، فستبقىٰ صورة ذهنية لا يمكن العمل بها، إذ لا يمكن بتاتـًا أن يكون صلاح أي مجتمع في أي زمانٍ أو مكانٍ لا يقوم إلا بقتل الثلث منهم ممن لم يرتكبوا جناية.

ولهذا كان الفقيه البناني دقيقـًا حين عبَّر بقوله: (ومثل هذا التأويل الفاسد هو الذي يوقع كثيراً من الظلمة المفسدين في سفك دماء المسلمين)[٣].

---

(١) الفصل في الأهواء والنحل ٣/ ٩٩.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٨/ ١٢٩.

(٣) حاشية البناني علىٰ شرح الزرقاني ٧/ ٥٥.

فهي مجرد ذريعة لسفك الدماء، واستحلال المحرمات، وقد يترتب عليها بعض المصالح، لكن هذه المصالح ليست متوقفة علىٰ التساهل في الدماء، بل يمكن إقامتها بالعدل وحفظ الحقوق وتحقيق المصالح من دون ارتكاب هذه المفاسد.

ويدلك علىٰ أنها صورة ذهنية لا تتصور، أنك لو نظرت في أحوال من توسع في الدماء والقتل من الحكام في التاريخ، وعاش الناس يذكرونهم بالظلم والفساد، لن تجد أنهم وصلوا في إجرامهم إلىٰ معشار هذه النسبة، ومع ذلك فقد بلغوا غاية الذم واللوم عند العالمين؛ فكيف يكون قتل الثلث الذي يتجاوز هذه المساحة الواسعة من الظلم إصلاحـاً؟ فهي غلط واقعـاً، وليس طريقـاً للمصلحة.

وأما الغلط علىٰ الشرع: فلأن الشارع شدد في الدماء، وعظم أمرها، فلم يبحها إلا في أحوال محددة، وبشروط وضمانات، فمحال أن يكون من أحكام الشرع جواز إراقة دماء ولو عدد يسير من المسلمين بمجرد الظن بأن هذا فيه إصلاح، فضلاً أن يقال بقتل الثلث لمجرد دعوىٰ أن هذا سيحصل به - ظنـاً - إصلاح الثلثين! فهذا بعيد جداً، بل لا يجوز شرعـاً إراقة دم مسلم واحد فضلاً عن ثلث المسلمين بدعوىٰ إصلاح غيره، وقد عرضنا سابقـاً لخلاف الفقهاء في حكم من لا يندفع شره إلا بالقتل، فمع كونه صاحب جناية، وهذه الجناية عظيمة ومتكررة، ولا يمكن كف شرها إلا بالقتل، فقد توقف أكثر الفقهاء عن القول بجواز قتله، مع وجود جناية تستحق العقوبة عليه بذاته، وتحقق عدم انكفافه عن الشر، فلا وجود في النظر الفقهي لقتل مسلم بريء بلا حق لمجرد دعوىٰ إصلاح أو نحوه.

وحتىٰ توقن بأن قتل الثلث لإصلاح الثلثين استدلال أجنبي عن الفقه، دعني أضرب لك مسألة واحدة، وأحكي لك تناول الفقهاء لها، وهي مسألة ما لو تحقق لركاب سفينة أنهم غارقون، إلا إذا رموا أحدهم في البحر، وإلا هلكوا جميعـاً؛ فهل يسوغ لهم أن يرموا أحدهم بواسطة القرعة؟

يقول الغزالي:

(وليس في معناها: جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية، إذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، ولأنه ليس يتعين واحد للإغراق، إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها، وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا، فلا رخصة فيه لأن المصلحة ليست كلية)[1].

وقال ابن العربي:

(الاقتراع على إلقاء الآدمي في البحر لا يجوز؛ فكيف المسلم؟ وإنما كان ذلك في يونس وفي زمانه مقدمة لتحقيق برهانه وزيادة في إيمانه، فإنه لا يجوز لمن كان عاصياً أن يقتل ولا يرمى به في النار والبحر؛ وإنما تجري عليه الحدود والتعزير على مقدار جنايته.

فإن قيل: إنما رمي في البحر، لأن السفينة وقفت وأشرفت على الهلاك، فقالوا: هذا من حادث فينا فانظروا من بينكم فلم يتعين، فسلطوا عليه مسبار الإشكال وهي القرعة، فلما خرجوا بالقرعة إليه مرة بعد أخرى علم أنه لا بد من رميهم له، فرمى هو بنفسه، وأيقن أنه بلاء من ربه ورجا حسن العاقبة، ولهذا ظن بعض الناس أن البحر إذا هال على القوم فاضطروا إلى تخفيف السفينة أن القرعة تضرب عليهم، فيطرح بعضهم تخفيفاً. وهذا فاسد، فإنها لا تخف برمي بعض الرجال، وإنما ذلك في الأموال، وإنما يصبرون على قضاء الله)[2].

وغلَّط من نسب هذا القول إلى مالك، فقال:

(وانتهى النظر إلى نازلة عظيمة وهي: إذا علم الأحرار من أهل السفينة أن بقاء جميعهم مهلك وأن خلوص بعضهم متيقن، فنسب الخراسانيون الحنفيون

---

(١) المستصفى ١/ ٤٢١.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي ٤/ ٣٨.

والشافعيون إلىٰ مالك أن هلاك بعض الأمة في الاستصلاح واجب، وهو بريء من ذلك؛ وإنما سمعوا من قوله اعتبار المصلحة فاعتبروها بزعمهم حتىٰ بلغوا بها إلىٰ هذا الحد، وكان من حقهم لجلالة أقدارهم في العلم من سعة حفظهم ودقة فهمهم أن يتفطنوا لمقصده بالمصلحة، وأن يجروها مجراها ويقفوا بها حيث انتهت، وليس بين الأمة خلاف في هذه المسألة أنهم يصبرون لقضاء الله حتىٰ ينفذ حكمه فيهم)[1].

وقال:

(هذا ما قاله مالك قط، ولا أحد من أصحابه؛ بَيْد أن القوم لمَّا سمعوا أن مالكًا يقول بالمصالح ألزموه بهذه الصورة ولا تلزمه؛ إنما ترمىٰ من السفينة الأموال لصيانة الأنفس، أما رمي الأنفس لصيانة الأنفس فلا تشرع صيانة نفس بنفس، ولذلك قلنا: إذا أكره رجل لزمه أن يصبر علىٰ البلاء، ولا يفدي نفسه بقتل ذلك المبتلىٰ)[2].

ويقول العز بن عبد السلام:

(إذا اغتلم البحر بحيث علم ركبان السفينة أنهم لا يخلصون إلا بتغريق شطر الركبان لتخف بهم السفينة، فلا يجوز إلقاء أحد منهم في البحر بقرعة ولا بغير قرعة، لأنهم مستوون في العصمة، وقتل من لا ذنب له محرم، ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم لوجب إلقاء المال ثم الحيوان المحترم، لأن المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس)[3].

---

(١) القبس ٣/ ٤٦٠

(٢) نقله الشماع عن كتاب الاستشفاء، لابن العربي، انظر: مطالع التمام ١٤٧.

(٣) القواعد الكبرىٰ ١/ ١٣٤، وانظر أيضًا: مغني المحتاج ٥/ ٣٥٣.

ويقول ابن القيم:

(وأما مسألة اغتلام البحر، فلا يجوز إلقاء أحد منهم في البحر بالقرعة ولا غيرها؛ لاستوائهم في العصمة وقَتْل من لا ذنبَ له وقايةً لنفس القاتل به، وليس أولىٰ بذلك منه)[1].

ويقول ابن الحاجب:

(وإذا خيف علىٰ المركب الغرق جاز طرح ما يرجىٰ به نجاتها غير الآدمي بإذنهم أو بغير إذنه)[2].

وساق الشماع عدداً من أقوال العلماء في هذا، ثم خلص من ذلك إلىٰ:

(ليس في الشريعة قتل مسلم لإحياء مسلمين ولا أكثر، ولا بمصلحة من كان أكثر)[3].

وقد حكىٰ المالكية قولاً للفقيه اللخمي أنه يرىٰ الجواز في ذلك، فتعقبوه بالنقد.

ناقشه الشماع فذكر أن اللخمي لم يجزم بها، وإنما قال أرجو، فلم يجزم بذلك، وهو إنما قاله في حال أن يكون العدو طالباً لجيش المسلمين، واضطروا للدفع عن أنفسهم، والقتل في حال قتال الدفع لا إشكال فيه، وهو رأي انفرد به اللخمي، وأنكره عليه المحققون[4].

قال البناني:

(ولما ذكر اللخمي أن المركب إذا ثقل بالناس وخيف عليه الغرق فإنهم يقترعون علىٰ من يرمىٰ والرجال والنساء والعبيد وأهل الذمة في ذلك سواء، قال

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/ ٩٠٨.

(٢) مختصر ابن الحاجب، مع شرحه التوضيح ٧/ ٢١٢.

(٣) مطالع التمام ١٤٩.

(٤) انظر: مطالع التمام ١٤٨، وانظر: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب ٧/ ٢١٢، المختصر الفقهي، لابن عرفة ٣/ ٣٨، جواب العربي الفاسي ١١٢.

ابن عرفة عقبه: تعقب غير واحد نقل اللخمي طرح الذمي فضلاً عن المسلم لنجاة غيره، وربما نسبه بعضهم لخرق الإجماع، وقال بعضهم: لا يرمىٰ الآدمي لنجاة الباقين ولو كان ذميًّا)[1].

فإذا كان ركاب السفينة الذين قد أشرفوا علىٰ الغرق يقينـًا، لا يجوز لهم شرعـًا أن يرموا واحداً منهم في البحر ليحفظوا حياة البقية[2]، مع كون هذه الطريقة أجريت بطريقة عادلة وهي القرعة، والوضع في حال اضطرار لا خيار آخر لهم فيه، ورميه سيحقق لهم مصلحة ظاهرة، والقتل سيتعلق بشخص واحد فقط، وليس قتلاً مباشراً لهم، بل قتل بالتسبب، ومع كل ذلك فقد رأيت موقف الفقهاء منها، إذا استحضرت هذا علمت أن ما بين هذا النظر الفقهي والاجتهاد الشرعي المعتبر، وهذه المقولة الفاسدة أبعد مما بين المشرقين!

---

(١) حاشية البناني علىٰ شرح الزرقاني ٧/ ٥٦ – ٥٧.

(٢) وقد نسب البرزلي رأي اللخمي إلىٰ مذهب مالك، واستشهد به في فتياه التي رد عليها الشماع، كما في مطالع التمام ١٤٦، كما أن ابن عرفة في مختصره ٣/ ٣٩، استدل لرأي اللخمي بأن هذا من قبيل شهادة الشرع لارتكاب أدنىٰ المفسدتين، فهذا الرأي يمكن القول باعتباره، والاستدلال له، وليس المقصد نفي ذلك قطعـًا؛ وإنما بيان أن موقف عامة الفقهاء علىٰ رفضه مع وجود مثل هذه الضرورة، وهذا الاستدلال، والقرب من الاعتبار.

الفرع الثاني

التطبيقات المعاصرة

حفزت التغيرات الكبيرة في عصرنا جهود كثير من العلماء والباحثين علىٰ التأليف والكتابة في جوانب كثيرة، ومنها السياسة الشرعية؛ إذ اتسع الاهتمام بهذا الحقل حتىٰ أُلِّفت فيه كثيرٌ من الدراسات والأبحاث، وخصصت له أقسام علمية، وعقدت مؤتمرات وندوات، غطت مجالات كثيرة من النوازل والمسائل الفقهية المتعلقة بهذا الحقل العلمي، وهذا الجهد محمود في الجملة، ومن الاستجابة الإيجابية الحسنة للمحفزات المعاصرة، علىٰ تفاوتٍ في هذا النتاج العلمي من حيث النتائج، والغايات، ومن حيث القوة العلمية، والالتزام بحدود النظر الفقهي المعتبر.

فمادة التطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية كبيرة جداً، ولهذا سننتقي بعض التطبيقات لنجعلها عيِّنة لكيفية النظر الفقهي في السياسة الشرعية، ولن نستعرض ما في هذه التطبيقات من أقوال، وأدلة، ونقاشات مفصلة، فيمكن الرجوع إلىٰ مظانها من الدراسات الوافية لها؛ وإنما سنقتصر علىٰ الكشف عن حدود النظر السائغ في السياسة الشرعية في كل مسألة، فليس المقصد بيان الراجح أو المختار؛ وإنما رسم الإطار القطعي الحاكم لها.

- **إغلاق المحلات التجارية لأداء الصلوات المفروضة:**

الإلزام قانوناً بإغلاق العمل التجاري خلال أداء الصلوات، يرتبط بحكم هذه الصلاة، فهي علىٰ حالين:

الأولىٰ: صلاة الجمعة، وهي فرض بإجماع المسلمين[1]، فيجب علىٰ كل من تجب عليه الجمعة أن يتوقف عن البيع والشراء بعد نداء الجمعة الثاني لنص القرآن الكريم: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة:٩]، فالبيع محرم، وإن وقع خلاف بين الفقهاء في صحته أو بطلانه، لكنهم اتفقوا أن البيع من المحرمات، التي يجب إنكارها، فالإلزام بالإغلاق في هذا الوقت هو من الأمر بالواجبات والمنع عن المحرمات.

الثانية: بقية الصلوات المفروضة، وقد ألزمت بعض النظم - كما في المملكة العربية السعودية - بإغلاق المحلات التجارية لأداء الصلوات؛ فما حكم هذا القرار؟

يتصور بعض الناس أن هذا الإغلاق مترتب علىٰ وجوب صلاة الجماعة فقط، وقد يدفعهم هذا إلىٰ الاعتراض عليه، بأن وجوب صلاة الجماعة فيه خلاف بين الفقهاء، أو أن وقت الصلاة متسع فلا وجه لإلزام الناس في أول وقت الصلاة، أو أنه يمكن قيام الجماعة من دون الإلزام بالصلاة في المسجد.

لكن الأمر ليس كذلك؛ فالوجوب هنا ليس وجوباً في أصل الشرع، فلا يقال: يجب علىٰ كل مسلم أن يوقف بيعه وشراءه إذا سمع الأذان للصلاة؛ وإنما هو من باب السياسة الشرعية؛ فهو قرار يريد تحقيق مصلحة كبيرة في حفظ دين الناس بإقامة شعيرة الجماعة، وحث الناس عليها، وحفظ حق العامل أن يؤديها مع المسلمين.

وهذه سياسة مصلحية معتبرة، وليس من شرط السياسة الشرعية أن تكون محققة للمصلحة الدنيوية، بل تحقيقها للمصلحة الدينية أعظم وأشرف، فالإلزام هنا متحتم بسبب هذه السياسة الشرعية، وليس بسبب وجوب صلاة الجماعة.

---

(١) انظر في حكاية الإجماع: الإشراف، لابن المنذر ٢/ ٨٤، مراتب الإجماع ٣٣، البيان في مذهب الشافعي ٢/ ٥٤٢، المغني، لابن قدامة ٢/ ٢١٨، مجموع الفتاوىٰ ٢١/ ٣٣٩.

فلا معنىٰ للاعتراض بأن الجماعة فيها خلاف، أو أن الوقت متسع، لأن هذا من التدبير الشرعي العام الذي يجب الالتزام به.

ولهذا لو تغير القرار، أو لم يكن موجوداً في أي بلد فإن الواجب علىٰ المسلم أن يصلي جماعة، سواء صلاها في المسجد، أو مع من تيسر من الناس، وإن لم يتيسر له ذلك بسبب عمله فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فيصلي منفرداً في الوقت، مع التأكيد علىٰ أن هذه حال لا يصح أن تشيع في مجتمعات المسلمين، إذ الواجب حث الناس علىٰ أداء شعيرة الجماعة، والتواصي علىٰ إقامتها، ونصح المقصر فيها، فضلًا عن أن يضيق حال الإنسان حتىٰ لا يتمكن من أداء الصلاة جماعة.

- بقاء المرأة إذا أسلمت مع زوجها الكافر:

من الإشكالات المعاصرة المتعلقة بالمسلمات الجدد، أنها تدخل في الإسلام أو ترغب في الدخول فيه لكن تخشىٰ من ترك زوجها الكافر، وقد يكون عندها أولاد منه، فيكون هذا سبباً لتنفيرها عن الإسلام، أو تركها له، وهذه القضية تُشْكل لدىٰ المسلمين في البلاد غير الإسلامية.

وهو ما دفع بعض المعاصرين إلىٰ القول بأن المرأة إذا أسلمت فإنه يجوز لها شرعـاً أن تبقىٰ مع زوجها الكافر بقاء مستمراً بما فيه من عِشرة واستمتاع، ويستند في ذلك إلىٰ ما ذهب إليه بعض الفقهاء من بقاء العقد بين المسلمة وزوجها الكافر ولو تطاول الزمان، ويرىٰ أن هذا من قبيله، وهي مفسدة أخف من مفسدة تركها للإسلام، فيرىٰ أن يفتىٰ لها بالجواز سياسة شرعية لمراعاة المصلحة.

ونحن نتفق أن هذه صورة مشكلة، وواقع ضرورة يحتاج إلىٰ نظر مصلحي في الطريق الحكيم في كيفية التعامل معه، لكن هذا لا يسوغ أن يغير حكم الشرع بالكامل ليكون بقاء المرأة المسلمة مع زوجها الكافر أمراً صحيحاً في أصل الشرع، فهذا من الغلط علىٰ الشرع، ومصادمة القطعيات، ومخالفة إجماع المسلمين.

فغاية ما بين الفقهاء من خلاف مرتبطٌ بتعليق عقد النكاح، بأن يبقىٰ تحت رغبة الزوجة المسلمة لتنتظر إسلام زوجها ولو طال الزمان[1]، وهذا علىٰ خلاف قول جماهير الفقهاء الذين يضعون وقتاً محدداً لا يتجاوز العدة[2].

فالخلاف في بقاء العقد أو انفساخه، لكنه لا يعاشرها، ولا تبقىٰ زوجة معه، فهذا قول مصادم للنصوص الصريحة الدالة علىٰ تحريم المسلمة علىٰ الكافر كقوله تعالىٰ: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة:١٠]، وهو قول محدث لم يقله أحد من فقهاء الإسلام، بل حكوا الإجماع القطعي علىٰ أن الكافر لا يتزوج المسلمة، وهو مما اشتهر فلم يعد خافياً علىٰ أحد.

يقول الشافعي: (حرم الله عز وجل علىٰ الكفار نساء المؤمنين لم يُبِح واحدة منهن بحال، ولم يختلف أهل العلم في ذلك)[3].

---

(١) روي هذا القول عن عمر وعلي بن أبي طالب، والنخعي والشعبي، وقال به حماد، انظر: الاستذكار٥/ ٥٢٥، فتح الباري ٩/ ٤٢٣، وهو اختيار ابن تيمية وابن القيم، وحكىٰ بعض الفقهاء مخالفة هذا القول للإجماع علىٰ أنها لا تعود لزوجها بعد انقضاء العدة، انظر: أحكام القرآن، للجصاص ٣/ ٥٨٧، الاستذكار ٥/ ٥٢١، المغني ٧/ ١٥٣.

(٢) اذا أسلمت المرأة تحت زوج كافر، أو أسلم الزوج وتحته زوجة غير كتابية فقد ذهب الشافعية والحنابلة إلىٰ أن هذا إن كان قبل الدخول فيفرق بينهما، وإن كان بعد الدخول فيوقف إلىٰ حين انقضاء العدة، وذهب المالكية إلىٰ أنه ينتظر بها انقضاء العدة قبل الدخول أو بعده، غير أنه إذا أسلم قبلها فيشترط أن لا يبعد إسلامها عن إسلامه، علىٰ تفصيل بينهم في ذلك، وفي رواية عن الإمام أحمد أن الفسخ يحصل مباشرة، وأما الحنفية فإنه بعد إسلام أحد الزوجين يعرض الإسلام علىٰ الآخر فإن أبىٰ فرق بينهما، وأما إن لم يكن أحدهما في دار الإسلام فإنه ينتظر انقضاء العدة، انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٣/ ٤١٩، البحر الرائق ٣/ ٢٢٨، الشرح الكبير للدردير ٢/ ٢٦٨، شرح مختصر خليل، للخرشي ٣/ ٢٢٧، الحاوي الكبير ٩/ ٢٥٨، أسنىٰ المطالب ٣/ ١٦٥، المغني ٧/ ١٥٢ – ١٥٣، الإنصاف ٨/ ٢١٢ – ٢١٣.

(٣) الأم ٦/ ٣٩٧، وتكرر حكاية الإجماع من الشافعي في هذا الأمر، انظر: الأم ٦/ ١٥٥، ٦/ ٣٨٥، ٦/ ٣٨٦، ٦/ ٤٠٨. وانظر: الأم ٦/ ١٥.

كما حكىٰ ابن عبد البر إجماع العلماء علىٰ (أن المسلمة لا يحل أن تكون زوجة لكافر)[1].

وقد يقول قائل: هذا في نكاح الابتداء دون الاستدامة.

والجواب: أنهم قد حكوا أيضـًا ما يقطع هذا الوهم، وهو أن الكافر لا يطأ المسلمة أبداً.

قال ابن عطية: (وأجمعت الأمة علىٰ أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه، لما في ذلك من الغضاضة علىٰ الإسلام)[2].

فالتفريق بين الاستدامة والابتداء هنا استدلال واهٍ، فالنصوص تعم الابتداء والاستدامة، فالعلة في منع الابتداء متحققة في الاستدامة، من جهة المفسدة المترتبة علىٰ هذا النكاح، وما فيه من علو الكافر علىٰ المسلمة، فليس في الاستدامة ما يقتضي تخفيف الحكم أو كونه مختلفـًا.

فالقاعدة الفقهية أنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء، أو البقاء أسهل من الابتداء[3]، تتعلق بجزئيات معيَّنة مما يثبت تبعـًا فيتسامح فيه، والاستدامة إنما تفرق عن الابتداء فيرخص في أمرها في بعض المسائل التي يكون حال الاستدامة أخف

---

(١) التمهيد ١٢/ ٢١، وحكىٰ الإجماع أيضـًا: ابن المنذر في الأوسط ٥/ ١٨١، والجصاص في أحكام القران ٣/ ٣٤٦، والماوردي في الحاوي الكبير ٩/ ١٠١، والبغوي في تفسيره ١/ ٢٥٦، والرازي في التفسير الكبير ٦/ ٤١٣، وابن أبي عمر ابن قدامة في الشرح الكبير ٧/ ٥٠٧، وابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ ٣٢/ ٣٦، وابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ٢٥٤، وابن جزي في القوانين الفقهية ١٣١، وفي التسهيل لعلوم التنزيل ١/ ٢٨٦، والعيني في عمدة القاري ٢٠/ ٨٣.

(٢) المحرر الوجيز ١/ ٢٩٧، وانظر: الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٢١/ ٣٠، أحكام القرآن، لابن الفرس ١/ ٢٨٨، الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٧٢، البحر المحيط، لأبي حيان ٢/ ٤١٩، فتح الباري ٩/ ١٣٢.

(٣) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٥٦.

من حال الابتداء فيرخص في أمرها لأجله، لا أن كل استدامة ليست كالابتداء، فلا يقال إن استدامة بقاء المسروق مع السارق ليس كابتداء السرقة من حيث التحريم والضمان، أو أن استدامة شرب الخمر ليس كابتدائه، وقل مثلها في بقية المحرمات، فالمسلمة لا تحل للكافر سواء في ابتداء العقد أو في استمراره، ليس في الاستدامة أي معنىٰ يقتضي تغيير الحكم عن ما هو متقرر في الابتداء.

ولهذا فمن قال من الفقهاء ببقاء العقد ذكروا أن بقاء العقد بلا اشتراط وقت لا يبيح العشرة الزوجية[1]، وحتىٰ عامة الفقهاء الذين يقيدون بوقت محدد كالعدة يمنعون أيضـاً من الاستمتاع في هذا الوقت[2].

وهذا أمر بدهي في البحث الفقهي، يقول الباجي مبينـاً هذه البدهية:

(ولم يفرق رسول الله ﷺ بينه وبين امرأته حتىٰ أسلم صفوان بن أمية يريد لم يفسخ نكاحه، وأما التفرقة بأن لا يجامعها فهي متيَقَّنة وإن لم يذكرها الراوي في حديثه)[3].

ويوضح ابن القيم أن هذا انتظار للنكاح مما يعلم ضرورة: (ومعلوم بالضرورة، أنه إنما خيَّرها بين انتظاره إلىٰ أن يسلم، فتكون زوجته كما هي أو تفارقه)[4].

فالقول بحِل الاستمتاع، وبقاء العلاقة الزوجية كما هي، أمر مناقض لصريح القرآن، وما أجمع عليه المسلمون؛ وإنما جعلوا العقد معلقـاً أو موقوفـاً لا ينفسخ بمرور وقت معين كالعدة، بل متىٰ ما أسلم الزوج ورغبت الزوجة في العودة إليه فلها ذلك.

---

(١) انظر: المحلىٰ ٥/ ٣٧٠ - ٣٧٢.

(٢) انظر: أحكام أهل الملل ١٨٩ و ١٩١ و ٤٣٧-٤٣٨، زاد المسافر ٢/ ٣٣٤، البحر الرائق ٣/ ٢٢٨، الشرح الكبير، للدردير ٢/ ٢٦٨،

(٣) المنتقىٰ شرح الموطأ ٣/ ٣٤٣.

(٤) زاد المعاد ٥/ ١٢٧.

يقول ابن تيمية: (ولو أسلم رقيق الكافر الذمي لم يزُل ملكه عنه؛ بل يؤمر بإزالة ملكه عنه ويحال بينه وبين ثبوت يده عليه، واستمتاعه بإمائه: أم ولده وغيرها والاستخدام، فكذلك إذا أسلمت المرأة حيل بينها وبين زوجها، فإن أسلم قبل أن يتعلق بها حق غيره فهو كما لو أسلم قبل أن يباع رقيقه فهو أحق بهم والدوام أقوىٰ من الابتداء)[1].

يقول ابن القيم:

(وليس معناه أنها تقيم تحته وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص، فمتىٰ أسلم فهي امرأته، ولو مكثت سنينـًا)[2].

ولشناعة صورة الإباحة الكاملة تجد أن القائلين ببقاء العقد يؤكدون فسادها، وبراءة قولهم منها:

(وأيضـًا فبقاء مجرد العقد جائزاً غير لازم من غير تمكين من الوطء خير محض ومصلحة بلا مفسدة، فإن المفسدة إما بابتداء استيلاء الكافر علىٰ المسلمة، فهذا لا يجوز كابتداء نكاحه للمسلمة، وإن لم يكن فيه وطء، كما لا يجوز استيلاؤه بالاسترقاق، وإما بالوطء بعد إسلامها، وهذا لا يجوز أيضـًا، فصار إبقاء النكاح جائزاً فيه مصلحة راجحة للزوجين في الدين والدنيا من غير مفسدة، وما كان هكذا فإن الشريعة لا تأتي بتحريمه)[3].

فغاية ما يستدل به في هذه المسألة يمكن أن يكون في بقاء العقد، وأما في بقائه مع الاستمتاع فلا يمكن نسبته إلىٰ أحد من فقهاء الإسلام.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٣٢/ ٣٣٨.

(٢) أحكام أهل الذمة ٢/ ٦٤٦، وانظر مثله في: ٢/ ٦٤٨.

(٣) أحكام أهل الذمة ٢/ ٦٩٥.

وهو حكم بدهي عند الفقهاء، وفي عمل المسلمين في تاريخهم كله، حتىٰ حكىٰ بعض الفقهاء أنه غير متصور في الوجود، يقول ابن العربي: (فإنا لا نحكم بصحة إيلاء الكافر، لأن زوجته لا تخلو من أن تكون مسلمة وذلك محال لا يتصور وجوداً ولا تقع فيه فتوىٰ، وإن كانت زوجة كافرة فما لنا ولهم)[1].

إذن، القول بجواز بقاء المرأة تحت زوجها الكافر كما كانت عليه لا يمكن أن يدخل ضمن السياسة الشرعية، ولا يسوغها الاجتهاد المصلحي، لأنه تغيير لحكم شرعي ثابت، واجتهاد في محل النص فلا اعتبار به، والاجتهاد الفقهي في باب السياسة الشرعية مسلك وسط، يعتبر المصالح، ويراعىٰ حدود الشرع.

إذن، ما الموقف الذي تحتمله السياسة الشرعية في هذه الواقعة؟

الذي تحتمله السياسة أن يتعامل معها وفق فقه الضرورة، فيمكن أن يسكت عن بيان الحكم الشرعي لها إذا قطع بأنها ستترك الإسلام بسببه، فيؤخر هذا إلىٰ أن يتمكن الإسلام من قلبها، وينشرح صدرها لأن تلتزم بأمر ربها ولو خالف هواها ووجدت في ذلك شدة، ويمكن أن يقال لها بالبقاء تحت زوجها ضرورة حفظاً لدينها، ومداراة لردَّتها، من غير أن يقرر أن هذا سائغ في أصل الشرع.

فهذا اجتهاد مصلحي في حدود الشرع، يراعي الضرورة، فهو يراعي مصلحة حفظ دينها، ودرء النفور عن الإسلام عندها، لكن في حد الاعتبار الشرعي.

وأما أن يرجع علىٰ الأحكام بالتبديل لأجل مراعاة هذه الضرورة فغلط علىٰ الشرع، وليس محققاً للمصلحة، لأنه يجرِّئ علىٰ انتهاك هذه المفسدة، ولم تحرمها الشريعة إلا لغلبة مفاسدها، ولهذا فليس من المصلحة دائماً أن تبقىٰ الزوجة مع زوجها الكافر حفظاً لدينها، بل قد يكون - وربما هو الغالب- أن مصلحة حفظ دينها تتحقق بتركها لزواجها، وأن بقاءها معه هو المسبب لردَّتها.

---

(١) القبس في شرح موطأ ابن أنس ٣/ ١٠٧.

- **وضع حد أدنى لسن الزواج:**

من المسائل المشكلة أيضـاً في عصرنا ما يتعلق بوضع حد أدنىٰ للزواج، وذلك حفظاً لحق البنات الصغيرات أن لا يزوجن بغير كفء أو بغير مصلحة، وهي قضية تدفعها أمور أخرىٰ غير هذه المصلحة، وهو ضغط المؤسسات الدولية، وحقوق الإنسان، التي لا تتقبل زواج من هم في سن الثامنة عشر، أو قريبـاً من ذلك لأن هذا دون الرشد.

فهل يسوغ شرعـاً أن يضع قانونـاً يمنع من الزواج دون هذا السن؟

حتىٰ نتحقق من مجال الاجتهاد المصلحي هنا لا بد أن نحرر الحد الشرعي الذي يشكل علىٰ هذا النظر، حتىٰ ينظر في حكم هذا الاجتهاد، وكيف يصان عن تجاوز الحدود الشرعية.

الحد الشرعي يكمن في أمرين:

الأمر الأول: أن الشارع أباح الزواج في هذا السن، وهو قول عامة الفقهاء، وحكىٰ عدد منهم الإجماع علىٰ زواج الصغيرة من دون تحديد بسن[١]، فالمنع سيكون تحريمـاً لما أحل الله[٢].

---

(١) حكىٰ الإجماع عدد من الفقهاء كالقاضي إسماعيل كما في التمهيد ١٩/ ٨٤، والقشيري في أحكام القرآن ٦/ ٧٦، وابن المنذر في الإشراف ٥/ ١٩، والجصاص في أحكام القرآن ٢/ ٦٨، وابن عبد البر في التمهيد ١٩/ ٩٨، وابن بطال في شرح صحيح البخاري ٧/ ١٧٢، وابن العربي في أحكام القرآن ٣/ ٥٠٦، وابن رشد في بداية المجتهد ٣/ ٣٤، والعمراني في البيان ٩/ ١٧٨، وابن قدامة في المغني ٧/ ٤٠، والنووي في شرح مسلم ٩/ ٢٠٦.

(٢) نُقل عن بعض الفقهاء كابن شبرمة القول باشتراط البلوغ في الزواج، انظر: مختصر اختلاف الفقهاء ٢/ ٢٥٧، المحلىٰ ٩/ ٣٨، كما حكي عن داود، انظر: أحكام القرآن، للقشيري ٣/ ٧٦، وعثمان البتي، انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٢٤٠.

وهذا لا يضر عرض المسألة هنا، لأن تقييد السن هنا لا يحدده بالبلوغ، ومن جهة أخرىٰ فهذه حكاية لقول فقهي في مقابل قول عامة الأمة، ومعتمد المذاهب الأربعة التي عليها عمل=

الأمر الثاني: أن الشارع علق أحكام النكاح بأسبابها، فإذا وجد النكاح تأتي آثاره من نفقة وعدة وميراث وغيرها، فمنع نفوذ هذه الأسباب تعدٍّ علىٰ حكم الشرع.

إذا أدركنا هذين الأمرين، فالجانب الثاني أشد، فلا يمكن وضع حدٍّ للزواج؛ بمعنىٰ أن من يتزوج دون هذا السن فلا يعتد بنكاحه، ولا تنفذ آثاره، فهذا لا يسوغ في السياسة الشرعية، لأن هذه أحكام وضعية من الشارع لا يسوغ تعطيلها.

أما الجانب الأول، فهو لن يعطل نفوذ شيء من آثار النكاح، لكنه يفرض منعه، ويعاقب من يخالف.

فالحكم فيه أنه من قبيل تقييد المباح، وتقييد المباح لا يسوغ إلا إذا وجدت مصلحة شرعية عامة تقتضي هذا التقييد، وأن يلتزم بالتقييد بحسب حاجته ولا يزاد عليه.

فلا بد أولاً من تحرير وجود الحاجة والمصلحة؛ فإذا ثبتت هذه الحاجة والمصلحة، فيسوغ التقييد بحسب الحاجة من دون زيادة.

وهنا فلا حاجة للمنع مطلقاً؛ وإنما يمكن أن يفوض تزويج القاصرات إلىٰ القاضي، بمعنىٰ أن الولي لا يزوج، وإذا أراد فإنه يرفع للقاضي ليتأكد القاضي من مصلحة النكاح لها، واستيفاء المرأة لحقوقها كاملة، ثم يعقد النكاح، فيقيد لأجل التأكد من تحقق المصلحة للبنت، فهنا مساحة سائغة في السياسة الشرعية.

مع ضرورة تيسير إجراءات النكاح عند القاضي، فيسهل التوثق من مصلحة المرأة، وهو الجانب المصلحي الذي قد يستوجب التدخل السياسي، فلا يزاد عليه، كأن تعقد إجراءاته فيكون شبيهاً بالمنع المطلق منه.

=الناس، وحكي الإجماع فيها، وقد سبق ذكر أنه لا يصح للإمام أن يلزم الناس بقول فقهي معتبر بلا مصلحة عامة معتبرة؛ فكيف بقولٍ هذا حاله، وقد حكي الإجماع علىٰ خلافه، فغاية ما فيه أنه يسوغ أن يفتىٰ به أو يعمل به، لا أن يفرض علىٰ الناس فيمنعون من الأخذ بغيره، إلا علىٰ تقييد المباح كما سيأتي، فوجود هذا الخلاف لا يؤثر في عرض المسألة.

- **التدرج القضائي:**

والمراد به أن يسير التقاضي علىٰ درجتين أو ثلاث، فلا يكتسب الحكم صفة القطعية إلا بعد الانتهاء من هذه الدرجات جميعـًا، وهذه طريقة تسير عليها عامة النظم القضائية المعاصرة، وذلك بهدف ضمان العدل، وتقليل الغلط، فالاحتمال وارد، لكن التدريج القضائي يخفف منه.

وهذا النظر المصلحي المعاصر لا تجد في الشريعة أيَّ نص يعارضه، فهو من المساحة المباحة التي تتحرك فيها المصالح، فهي صورة لم تكن شائعة في عمل المسلمين القضائي، لكن هذا لا يقدح فيها، ولا يمكن أن يستند إليها في تحريم أو كراهة مثل هذا، لأن هذا من قبيل التدبير المباح، فالقاضي نائب عن الإمام، فيمكن أن يفوض له الحكم، ويمكن أن يقيد هذا الحكم بأن يمر علىٰ أكثر من شخص، وكل هذه الأمور هي من قبيل الأمور الإجرائية التي تتبع المصلحة.

فالنظر المصلحي هنا هو من أوسع مجالات الاجتهاد نظراً لأنه في مساحة لا نص فيها.

- **التقنين القضائي للأحكام:**

من المسائل المعاصرة المتعلقة بالسياسة الشرعية حكم التقنين القضائي للأحكام الفقهية، وذلك أن الأصل أن القاضي يرجع في قضائه إلىٰ ترجيحه الخاص أو إلىٰ مذهب معين، فاستجد في عصرنا صورة التقنين التي تضع الأحكام الفقهية في مواد مفصلة لا يسع القاضي الخروج عنها.

وقد اختلف المعاصرون في حكم التقنين إلىٰ اتجاهين:

الاتجاه الأول: الجواز، وحجتهم تقوم علىٰ الاعتبار المصلحي.

الاتجاه الثاني: المنع، وحجتهم في المنع تقوم علىٰ دليل نصيٍّ، ودليل مصلحي.

فاذا تحققنا من وجود النص الشرعي في هذا المحل فليس ثَمَّ مجال للسياسة الشرعية هنا، ولهذا فلا بد عند بحث هذه المسألة من فحص هذا الاستدلال، فعليه يقوم الاجتهاد السياسي المصلحي.

والاستدلال بالنص علىٰ المنع يقوم علىٰ أن الشارع أمر بالحكم بما أنزل الله، وذلك يوجب أن يحكم القاضي بما يراه هو الحق، فإذا فرض عليه الحكم برأي فقهي لا يعتقده أو قد يعتقد بطلانه فهذا ينافي الحكم بالشرع.

غير أن هذا الاستدلال يمكن مناقشته من وجهين:

الأول: أن هذا الحكم متعلق بالمجتهدين، الذي يمتلكون أهلية النظر والترجيح في تفاصيل الخلاف الفقهي، وهذا غير متحقق في القضاء، فالتزامه برأي عالم أو مذهب إمام ليس حكماً بغير الحق.

وقد ذكر من لا يشترط الاجتهاد في القاضي كالحنفية، أن حكم القاضي بفتوىٰ غيره قضاء بعلم، لأن العلم ليس ما يقطع بصوابه بل ما يظنه، وهذا متحقق[1].

الثاني: أن الإلزام سيكون برأي اجتهادي معتبر، والحكم برأي معتبر لا يكون مخالفاً للشرع، خصوصاً إذا ترتب عليه مصلحة راجحة.

وقد نص بعض الفقهاء علىٰ أن حكم المقلد بالمشهور من مذهبه معتبر، ولو لم يكن راجحاً عنده[2].

فتبقىٰ المسألة إذن محتملة للسياسة الشرعية إن كانت محققة للمصلحة، ولهذا تنازع الفريقان في مصالح التقنين ومفاسده، فكلا الفريقين يسير علىٰ سياسة شرعية

---

(١) انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٧/ ٢٥٦.

(٢) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام ٩٢، تبصرة الحكام ١/ ٢٦،

في نظره، فالاتجاه المانع يقرر منع التقنين بناءً علىٰ نظر مصلحي يرىٰ أن التقنين يتضمن مفاسد، والاتجاه المجيز يرىٰ العمل بالسياسة الشرعية في الأخذ بالتنقين لأنه يحقق مصالح ويدفع مفاسد، فهو مجال اجتهادي سائغ، وقد تقوىٰ مصلحة التقنين أو عدمه في زمانٍ أو مكان معين فيكون مقوياً للأخذ به.

- **التعويض المالي عن الطلاق التعسفي:**

والمقصود بهذا أن يُلزم الزوج إذا طلق زوجته بلا سبب بدفع تعويض مالي لزوجته، بناءً علىٰ ما لحقها من ضرر بسبب سوء استعماله للطلاق.

والأصل في الطلاق أن لا يترتب عليه حقوق مالية تتجاوز الحقوق المرتبة شرعاً كالنفقة والمتعة، وإلزام الزوج بدفع شيء فوق ذلك هو من أخذ ماله بلا حق، وهذا محل نص لا يسوغ الاجتهاد فيه.

غير أن هذه المسألة لا تسوِّغ أخذ المال علىٰ أي طلاق؛ وإنما ترىٰ أن هذه الصورة متعلقة بجزئية لا ينالها النص، وهي الطلاق الذي لا تحبه الشريعة، ولا يحقق مقاصدها، والذي يترتب عليه مفاسد وأضرار كثيرة لا تريدها الشريعة، ويلحق المرأة بسببه ضررٌ مادي ونفسي، فيقع بسببه ضرر، والضرر يزال، فاستعمال الزوج الطلاق بهذه الصفة هو من التعسف في استعمال الحق، فيلزم الزوج بتعويض زوجته عن هذا الضرر، وهذا من قبيل العقوبة المالية القضائية[1].

فهذه جزئية معينة من النظر تبعد هذه الصورة من محل النص. غير أنه يشكل عليه أمور:

١- أن الطلاق التعسفي كان موجوداً من قديم، ولم يفرض المسلمون عليه أي تعويض مالي، فهو ليس نازلة خاصة بعصرنا تقتضي اجتهاداً يراعي مصلحة معينة،

---

(١) انظر: السياسة الشخصية في الأحوال الشخصية ١٧٨ - ١٨٥.

فكل ما يذكر في هذا الطلاق من حكم، وما يترتب عليه من ضرر، كان متحققاً في عصور الإسلام من عهد صحابة النبي ﷺ ولم يفرضوا في ذلك أي تعويض، ولا وجود لمقتضٍ يفرض تغيير الحكم.

٢- أن الزوج قد استعمل حقه الشرعي في الطلاق لمفارقة زوجته، ولا يعاقب الشخص بفعل ما هو مباح له شرعاً[1]، ولا يمكن الجزم بسبب طلاقه لزوجته حتىٰ يقال إنه أراد به الإضرار أو الاعتداء، فلو لم يكن له من سبب غير الرغبة النفسية لما جاز معاقبته مالياً عليها.

٣- أن الطلاق التعسفي مفهوم غير منضبط، فما ضابط الطلاق التعسفي الذي يوجب العقوبة المالية؟ هل يقصد به كل طلاق بلا سبب؟ وما ضابط هذا السبب المعقول؟

أم كل طلاق ترتب عليه ضرر؟ وما حد الضرر؟

لأن الأصل في الطلاق عدم التعويض المالي، وحين تعلق الطلاق بكونه تعسفياً فلا بد من ضبط هذا التصرف حتىٰ تتضح خصوصيته التي تقتضي إخراجه من عموم النص، وإطلاقه بهذه الطريقة سيجعل أكثر الطلاق الذي يقع بين الناس يستحق التعويض، فيتسع التعويض ليزاحم الأصل الشرعي، فهي ليست صورة جزئية مستثناة من أصل، وإنما ستصبح هي الأصل أو الغالب، فيؤول إلىٰ أن يكون الطلاق وما يترتب عليه مما لا يستحق تعويضاً مالياً في الأصل الشرعي؛ موجباً للتعويض المالي في الواقع إلا إذا استثني.

---

(١) مذهب المالكية وقول بعض الحنفية أنه مباح، وعند الشافعية والحنابلة أنه مباح، ويكره بلا حاجة، وعند الحنفية وهي رواية عند الحنابلة، أنه محرم إلا لحاجة، ومن الحاجة عندهم أن لا يكون له رغبة في المرأة، انظر: فتح القدير، لابن الهمام ٣/ ٤٦٥، حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٢٨، مجمع الأنهر ١/ ٣٨٠، البحر الرائق ٣/ ٢٥٤، الكافي، لابن عبد البر ٢/ ٥٧١، الفواكه الدواني ٢/ ٣١، حاشية الدسوقي ٢/ ٣٦١، روضة الطالبين ٨/ ٣، مغني المحتاج ٤/ ٤٩٧، المغني ٧/ ٣٦٣، كشاف القناع ٥/ ٢٣٢.

٤- أن هذه الأضرار المذكورة ملازمة للطلاق سواء حصل تعسفياً أو غيره، والضرر فيه يقع علىٰ الزوج والزوجة جميعـاً، فلا يختص الضرر بالمرأة، فهو أيضـاً ينال الزوج، فتخصيص الزوج بعقوبة مالية هو أخذ من ماله بلا وجه حق، ولا يصح أن يغلب هنا جانب الشفقة والرحمة بالمرأة، لأن الزوج قد يكون أشد ضرراً وحاجة منها، فمن العدل أن ينظر في حال الزوجين جميعـاً، فلا يؤخذ من أحدهما مال بلا وجه حق.

وما يذكر من وجود مفاسد للمطلقات فهذه من الحاجات الاجتماعية المهمة التي يجب سدها بالطرق الشرعية الأخرىٰ كالدعم المباشر من الدولة، أو من التبرعات ومصارف الزكاة والعمل الخيري وغيرها، ولا يكون بفرض غرامات مالية بلا وجه حق، كما يمكن للمرأة اشتراط زيادة في المهر تكون مؤجلة تحل مع الطلاق بلا سبب.

٥- الأصل حرمة مال المسلم، فلا يصح تسويغها بأن هذه من قبيل العقوبة المالية القضائية، لأن هذه العقوبة لا بد لها من مسوغ شرعـاً، والطلاق ليس مسوغـاً لذلك، فهو طريق صحيح لإنهاء الزواج، حتىٰ ولو فرط فيه أو تساهل أو تعسف فيه فتبعات الطلاق وأثره النفسي والمالي علىٰ الزوج، وفراقه لزوجته، وتفريق أولاده، أشد عليه من التعويض المالي، فليس ثَمَّ أي حاجة لوضع عقوبات رادعة عن التفريط في الطلاق.

فالذي يظهر أن هذا التعويض ليس معتبراً في السياسة الشرعية، اللهم إلا أن يكون متعلقـاً بنظر قضائي خاص في واقعة طلاق معينة، ترتب عليها أضرار علىٰ الزوجة، واحتف بها قرائن وأحوال تقتضي تسبب الزوج في هذه الأضرار بأمر يتجاوز مجرد الطلاق، فهنا قد يكون له مساغ.

- **الفصل بين السلطات:**

من الأسس في النظم السياسية المعاصرة ما يسمىٰ بالفصل بين السلطات، والمراد به أن لا تجمع السلطات تحت يد واحدة؛ وإنما تفتت إلىٰ عدة مراكز، هي التنفيذية والتشريعية والقضائية، وهي مستقلة في الجملة عن بعض، وبينها تكامل وتعاون، لكن لكل واحدة منها سلطة تختص بها لا تشاركها بقية السلطات.

وقد اختلفت الأنظار المعاصرة في هذا المفهوم المعاصر هل كان موجوداً في النظام السياسي في عصر الإسلام الأول؟

فقال بعضهم: كان موجوداً، وقد سبق المسلمون النظم السياسية المعاصرة إلىٰ هذا الفصل، وأوردوا في ذلك الشواهد التاريخية المؤكدة له.

وقال آخرون: بل لم يكن موجوداً، وإنما هو من الأمور المحدثة في عصرنا، وبناءً عليه رأوا المنع منه وأنه مخالف للإسلام.

والصواب يأتي وسطاً بين هذين الفريقين، فهذا الفصل لم يكن موجوداً في عهد النبي ﷺ ولا في عصر خلفائه ولا من بعدهم، فقد كانت هذه الوظائف موجودة لكن لم يكن ثَمَّ فصل بينها، بمعنىٰ أن تستقل عن سلطة الحاكم، لكن هذا لا ينتج القول بتحريم هذا وأنه مخالف للإسلام؛ وإنما ينظر فيه لمصلحة الناس وحاجتهم إليه، فإذا كان هو الأصلح لهم، فليس ثَمَّ ما يمنع منه شرعاً.

- **اشتراط القضاء في صحة الطلاق:**

كما ذكرنا سابقاً في تحديد سن الزواج، فالطلاق حكم له آثار، فلا يسوغ تحديد الطلاق بمعنىٰ إيقاف نفوذ آثاره، فلا يملك أحد أن يغير هذا الحد الشرعي بسبب المصلحة، فلا يمكن أن يلغىٰ الطلاق بسبب أن الناس تساهلوا فيه، أو أن الطلاق

له آثار كبيرة علىٰ الفرد والمجتمع، وأن تعطيله فيه مصالح مهمة، فكل هذا النظر المصلحي لا اعتبار له، لأن هذا الحكم وضعه الشارع، فإذا تحقق فإن آثاره ستنفذ، فأي نظر مصلحي يسعىٰ لإيقاف نفوذ هذه الآثار فهو غير سائغ في السياسة الشرعية لأمرين:

الأمر الأول: أن المصلحة لا تقوىٰ علىٰ تغيير حدود الأحكام الشرعية، فإذا نطق الزوج بالطلاق، فإن حكم الشرع هو وقوعه وترتُّب آثاره، فالقول بعدم وقوعه بناءً علىٰ نظر مصلحي هو معارضة للنص، واجتهاد في محل النص فلا يعتد به.

الأمر الثاني: أنه لا مصلحة حقيقية في ذلك، فالمصلحة تتحقق من دون الاضطرار إلىٰ وضع شروط علىٰ نفوذ حكم شرعي.

ولهذا فما يُذكَر من تهاون الناس في الطلاق، والأضرار المترتبة عليه لأجل تسويغ هذا القول هي موجودة في تاريخ المسلمين من قرون، فهي ليست ظاهرة جديدة أو نازلة عصرية تتطلب نظراً خاصاً؛ بل هي ذات ما كان عند الفقهاء، فليس ثَمَّ متغير يخص عصرنا.

لكن قد يقال: إن عدم إيقاع الطلاق ليس استناداً إلىٰ المصلحة، بل إلىٰ النص، وذلك استدلالاً بما جاء في الشهادة علىٰ الطلاق، حيث قال تعالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وهذا يشمل الطلاق، وقد قال بوجوب ذلك عدد من العلماء، كما قال غيرهم بعدم صحته.

وهذا النظر غير سائغ أيضاً، لعدة أمور:

الأمر الأول: ذهب عامة العلماء إلىٰ أن الأمر بالإشهاد في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ يدل علىٰ أن الإشهاد في الرجعة والطلاق مندوب

وليس بواجب[1]، وذهب بعض العلماء إلىٰ وجوب الإشهاد في الرجعة[2].

لكن هذا لا يعني أنه يشترطون الإشهاد في الطلاق، كما يتوهم بعض الناس فينسب هذا القول بوجوب الإشهاد إليهم، فالخلاف في الرجعة لا في الطلاق، ولهذا من ردود القائلين باستحباب الإشهاد في الرجعة علىٰ من يوجبها أن قوله تعالىٰ: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَىۡ عَدۡلٍ﴾ قد جاء بعد ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾ و ﴿فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾، فلما لم تجب في الطلاق وهو أقرب مذكور، فأن لا تجب في الرجعة من باب أولىٰ[3].

ولهذا يقول الرملي مستدلاً علىٰ الصارف عن الوجوب: (وصرفه عن الوجوب إجماعهم علىٰ عدمه عند الطلاق فكذا الإمساك)[4].

فهذا يعني أن عدم الإشهاد علىٰ الطلاق محل اتفاق بين فقهاء المذاهب، ولهذا يذكرونه في مقام الإلزام للمخالف، يقول الجصاص موضحاً هذا الاتفاق:

(ولم يختلف الفقهاء في أن المراد بالفراق المذكور في الآية إنما هو تركها حتىٰ تنقضي عدتها، وأن الفرقة تصح وإن لم يقع الإشهاد عليها ويشهد بعد ذلك، وقد ذكر الإشهاد عقيب الفرقة ثم لم يكن شرطاً في صحتها، كذلك الرجعة، وأيضاً لما كانت الفرقة حقاً له وجازت بغير إشهاد إذ لا يحتاج فيها إلىٰ رضا غيره وكانت

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ١٨١، الاختيار لتعليل المختار ٣/ ١٤٨، التاج والإكليل ٥/ ٤١١، شرح مختصر خليل، للخرشي ٤/ ٨٧، روضة الطالبين ٨/ ٢١٦، الحاوي الكبير ١٠/ ٣١٩، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٨/ ٤٧٣، الإنصاف ٩/ ١٥٢.

(٢) وهو قول عند المالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة، انظر: البيان والتحصيل ٥/ ٤١٨، الذخيرة ١٠/ ١٥٢، الحاوي الكبير ١٠/ ٣١٩، المغني ٧/ ٥٢٢، وانظر: أحكام القرآن، للباغائي ٣٢٤.

(٣) انظر هذا الاستدلال في: أحكام القرآن، للطحاوي ٢/ ٣٢٩، الحاوي الكبير ١٠/ ٣١٩، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٨/ ٤٧٣.

(٤) نهاية المحتاج ٧/ ٥٩

الرجعة أيضاً حقاً له، وجب أن تجوز بغير إشهاد)[1].

ولهذا قال الموزعي: (وقد اتفق الناس على أن الطلاق من غير إشهاد جائز)[2]. ثم حكى الخلاف في الرجعة بعد ذلك.

ومن قبله نقل الشافعي الاتفاق فقال: (ودلَّ ما وصفت من أني لم ألق مخالفاً حفظت عنه من أهل العلم أن حراماً أن يطلِّق بغير بينة، على أنه - والله تعالى أعلم - دلالة اختيار لا فرض يعصي به من تركه ويكون عليه أداؤه إن فات في موضعه، واحتملت الشهادة على الرجعة من هذا ما احتمل الطلاق)[3].

فلا يصح إذن نسبة القول بوجوب الإشهاد في الطلاق لمن يقول بوجوب الإشهاد في الرجعة، فالخلاف فيه أضعف من الخلاف في الرجعة، وقد ذهب إليه عدد من الفقهاء[4].

كما أن الفرق ظاهر بين الطلاق والرجعة في المعنى، فالرجعة هي إعادة للزوجية، فاشتراط أن لا تحصل إلا بشهود يثبتون وقوعها أمر معقول، بخلاف الطلاق، فهو لفظ صادر عن الزوج علقت عليه الأحكام، فلا معنى لأن يتوقف حتى يشهد عليه، بمعنى لو طلق بلا شهود فلا يلزمه أي شيء، لأنه لم يكن ثَمَّ شهود!

ومن الفروق أيضاً: أن الرجعة متعلقة بوقت محدد، تمتنع بعده، فالشهادة يحتاج إليها لأجل أن لا تتجاوز المدة، بخلاف الطلاق فهو غير مرتبط بوقت[5].

(١) أحكام القرآن ٣/ ٦٠٩.
(٢) تيسير البيان ٤/ ٢٦٥، وبمثل ذلك صنع الشوكاني فنقل الخلاف، ثم ذكر الإجماع، انظر: نيل الأوطار ٦/ ٣٠٠.
(٣) الأم ٨/ ١٩١.
(٤) انظر: المحلى ١٠/ ١٧، البحر المحيط في التفسير ١٠/ ١٩٨، التحرير والتنوير ٢٨/ ٣٠٩.
(٥) انظر: أحكام القرآن، للكيا الهراسي ٤/ ٤٢٠.

الأمر الثاني: علىٰ التسليم بالوجوب، فغاية ما فيه هو القول بوجوب أن يُشهِد، لكن لا يعني أن الطلاق لا يقع بسبب عدم الشهادة؛ وإنما مقتضىٰ الوجوب هو أن يأثم لعدم الشهادة، ويلزمه أن يشهد بعد ذلك، ويترتب عليه أن لا تقبل دعوىٰ من يدعي الطلاق إلا ببينة، لا أن يلغىٰ أثره، ولهذا قال ابن حزم وهو ممن يرىٰ وجوب الإشهاد: (كما جعلنا المرأة التي لم يقم للزوج بينة بطلاقها، ولا برجعتها: عاصية لله عز وجل إن حلفت حانثة، عالمة بأنه قد طلقها أو راجعها)[1]. وحكىٰ الاتفاق عليه: (ولا نعلم خلافاً في أن من طلَّق ولم يشهد أن الطلاق له لازم، ولكن لسنا نقطع علىٰ أنه إجماع)[2].

ويقول ابن عاشور - وهو أيضاً ممن يميل إلىٰ وجوب الإشهاد -: (واتفق الجميع علىٰ أن هذا الإشهاد ليس شرطاً في صحة المراجعة أو المفارقة، لأنه إنما شرع احتياطاً لحقِّهما وتجنباً لنوازل الخصومات خوفاً من أن يموت فتدعي أنها زوجة لم تطلق، أو أن تموت هي فيدعي هو ذلك، وكأنهم بنوه علىٰ أن الأمر لا يقتضي الفور، علىٰ أن جَعْل الشيء شرطاً لغيره يحتاج إلىٰ دليل خاص غير دليل الوجوب، لأنه قد يتحقق الإثم بتركه ولا يبطل بتركه ما أمر بإيقاعه معه مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، وبالثوب المغصوب، قال الموجبون للإشهاد: لو راجع ولم يشهد أو بت الفراق ولم يشهد صحت مراجعته ومفارقته وعليه أن يشهد بعد ذلك)[3].

فالقول بالوجوب يترتب عليه أن الزوج لو ادعىٰ الرجعة بعد انقضاء العدة فلا يصدق لأنه غير مؤتمن[4].

---

(١) المحلىٰ ١٠/ ١٨.

(٢) مراتب الإجماع ٧٢.

(٣) التحرير والتنوير ٢٨/ ٣١٠.

(٤) انظر: البيان والتحصيل ٥/ ٤١٨، وانظر: مصنف عبد الرزاق ٦/ ١٣٧ - ١٣٨.

الأمر الثالث: أن وقوع الطلاق محل اتفاق بين العلماء، يقول ابن تيمية موضحـًا ما وقع من ظن خاطئ عند بعض الناس: (وقد ظن بعض الناس: أن الإشهاد هو الطلاق، وظن أن الطلاق الذي لا يشهد عليه لا يقع، وهذا خلاف الإجماع، وخلاف الكتاب والسنة ولم يقل أحد من العلماء المشهورين به)[١].

ويقول الجصاص: (لا نعلم بين أهل العلم خلافـًا في صحة وقوع الرجعة بغير شهود إلا شيئـًا يروىٰ عن عطاء، فإن سفيان روىٰ عن ابن جريج عن عطاء قال: الطلاق والنكاح والرجعة بالبينة، وهذا محمول علىٰ أنه مأمور بالإشهاد علىٰ ذلك احتياطـًا من التجاحد، لا علىٰ أن الرجعة لا تصح بغير شهود، ألا ترىٰ أنه ذكر الطلاق معها ولا يشك أحد في وقوع الطلاق بغير بينة)[٢].

الأمر الرابع: أن ما ذكر من خلاف عند بعض المتقدمين ليس صريحـًا في اشتراط الشهادة لصحة الطلاق، بل غاية ما فيه أن يكون قولاً بوجوب الإشهاد علىٰ الطلاق، ويتجلىٰ ذلك إذا حصرنا أسماء من نسب إليه هذا القول، وهم:

١- عمران بن حصين: فعن مطرف بن عبد الله، أن عمران بن حصين سئل عن الرجل يطلق امرأته، ثم يقع بها، ولم يشهد علىٰ طلاقها، ولا علىٰ رجعتها، فقال: (طلقت لغير سنة، وراجعت لغير سنة، أشهِد علىٰ طلاقها، وعلىٰ رجعتها، ولا تعد)[٣].

فهذا ظاهر في تصحيح الطلاق والرجعة، ولهذا أمر بالإشهاد، ويؤكده أن القول بالإشهاد بعد الرجعة شائع عند التابعين، وقد روي هذا عن عدد منهم كسعيد بن المسيب والحسن والزهري وطاووس والنخعي والشعبي وغيرهم[٤].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ ٣٣/ ٣٣.

(٢) أحكام القرآن ٣/ ٦١٠.

(٣) أخرجه أبو داود (٢١٨٦) وابن ماجه (٢٠٢٥)، وانظر: عبد الرزاق في المصنف (١٠٢٥٥) و (١٠٢٥٧) وابن أبي شيبة في المصنف (١٧٧٨٣).

(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق ٦/ ١٣٧، مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ٥٩ - ٦٠، وانظر: أحكام القرآن، للجصاص ٣/ ٦٠٩.

٢-ومثل ذلك يقال فيما روي عن ابن عباس، قال: (إن أراد مراجعتها قبل أن تنقضي عدتها، أشهد رجلين)[١].

٣- ابن جريج: فعن ابن جريج قال: (لا يجوز نكاح، ولا طلاق، ولا ارتجاع إلا بشاهدين، فإن ارتجع وجهل أن يشهد وهو يدخل ويصيبها، فإذا علم فليعد إلىٰ السنة إلىٰ أن يشهد شاهدي عدل)[٢].

وهو كسابقه، ويؤكد ذلك ما رواه ابن جريج عن رأي عمرو بن شعيب في هذا مما يفصل هذا الموقف، قال: (ولا تجوز شهادة شهيد واحد علىٰ طلاق، ولا نكاح، فمن طلق، وشهد عليه شهيد واحد وأنكر فإنه يستحلف بالله ما طلقت، فإن حلف فهي امرأته، وإن نكل فقد طلقت بما شهد به الشهيد، وكان هو الشهيد الآخر إذا نكل)[٣].

٤- عطاء: فعن عطاء قال: (دخوله رجعة، ولكن ليشهد إذا علم ليرجع إلىٰ السنة)[٤]. وعنه قال: (الفرقة، والرجعة بالشهود)[٥].

وهذا كسابقه، لا يدل علىٰ الاشتراط.

إلا أنه روي عن عطاء نص فيه احتمال أن يقال بأنه تعليق لصحة الطلاق بالشهادة؛ فعن ابن جريج قال: (سئل عطاء عن رجل طلق عند رجل واحدة، وعند رجل واحدة قال: ليستا بشيء؛ إنما شهد كل رجل علىٰ واحدة)[٦].

فقد يقال إن هذا قولٌ باشتراط الإشهاد في الطلاق، ولا يسلم بذلك، بل الأقرب أن المقصود بذلك ما فهمه من أخرج هذا الأثر وهو عبد الرزاق في

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره ٢٣/ ٤٤٤.

(٢) انظر: مصنف عبد الرزاق ٦/ ١٣٥.

(٣) انظر: مصنف عبد الرزاق ٦/ ١٣٨.

(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق ٦/ ١٣٧.

(٥) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٤/ ٦٠.

(٦) انظر: مصنف عبد الرزاق ٦/ ٣٧٤.

المصنف تحت باب (يطلق عند رَجُلين) وأورد فيه - عدا هذا الأثر - أثرين، أن هذا في اختلاف الشهادة علىٰ شخص فيشهد عليه شخص بألف، ويشهد آخر بخمسمائة فيؤخذ بالأقل، ومن يشهد عليه بثلاث والآخر بطلقة فيؤخذ بالواحدة، فالمقصود هنا: أن الطلاق لا يقع عليه لأنه لم يثبت عليه بشهادتين، لا أنه لا يوقعه بسبب الشهادة.

وحَمْله علىٰ هذا أولىٰ لأن المسألة حكي فيها الإجماع، ولم يكن مثل هذا الرأي خافياً علىٰ من حكاه.

الأمر الخامس: أن وجود قول منسوب إلىٰ أحد متقدمي السلف لا يكفي للاحتجاج به، والقول باعتباره، خاصة في مسألة أطبق علماء الأمة علىٰ مخالفته في ذلك، فلو صحت النسبة إلىٰ عطاء في ذلك فهي من الأقوال الشاذة التي لا يجوز العمل بها، إذ لم يتابعه عليها العلماء، وليس فيها دلالة من كتاب الله، فغاية ما في الآية لو سلم بأنها تشمل الطلاق هو وجوب الإشهاد، والإشهاد يقع علىٰ أمر قد نفذ وصح، لا أن يلغىٰ أصل الطلاق بسبب عدم الإشهاد، وإنما يجب علىٰ الزوج أن يشهد، ولا يجوز أن ينكر وقوع الطلاق لو ادعت عليه المرأة ذلك بسبب عدم البينة، لأن الإقرار بهذا يلزمه ديانة.

الأمر السادس: أن اشتراط الشهادة لا يعني اشتراط القضاء، فيمكن أن يشهد من دون مجلس القضاء، فلو سلمنا جدلاً بوجود خلاف صحيح فيه، فهذا الخلاف ينفذ الطلاق عند وجود الشهادة لا أن يشترط مجلس القضاء فيه.

وبناءً علىٰ كل ما سبق، فوضع شروط تحول دون نفوذ الطلاق كاشتراط التوثيق عند القاضي، أو وجود شهود، أو عدم الاعتداد بالإقرار أو الشهادة المعتبرة، كل هذا ليس من قبيل الاجتهاد السائغ، وليس من السياسة الشرعية المعتبرة.

لكن هذا لا يعني أن كل اشتراط للقضاء في موضوع الطلاق لا يكون معتبراً، فيمكن أن يشترط القضاء من باب التوثيق وحفظ الحقوق، فيلزم بتصديق الطلاق في المحكمة، ويحاسب علىٰ التفريط في ذلك، أو لا يعتد بدعوىٰ الطلاق في حال الخصام إلا بعد البينة، أو أن تتوقف الإجراءات القانونية لإنهاء النكاح فلا تمضي إلا بعد حضور الزوجين إلىٰ المحكمة، والاتفاق علىٰ كافة الحقوق المترتبة بعد الطلاق، ونحو ذلك، فهذا كله من المجال الاجتهادي المصلحي المعتبر، فهو لا يوقف نفوذ شيء من أحكام الشرع، وإنما يلزم بالتوثيق لئلا تضيع حقوق الناس.